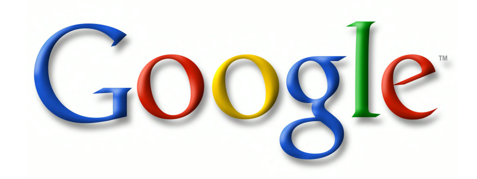
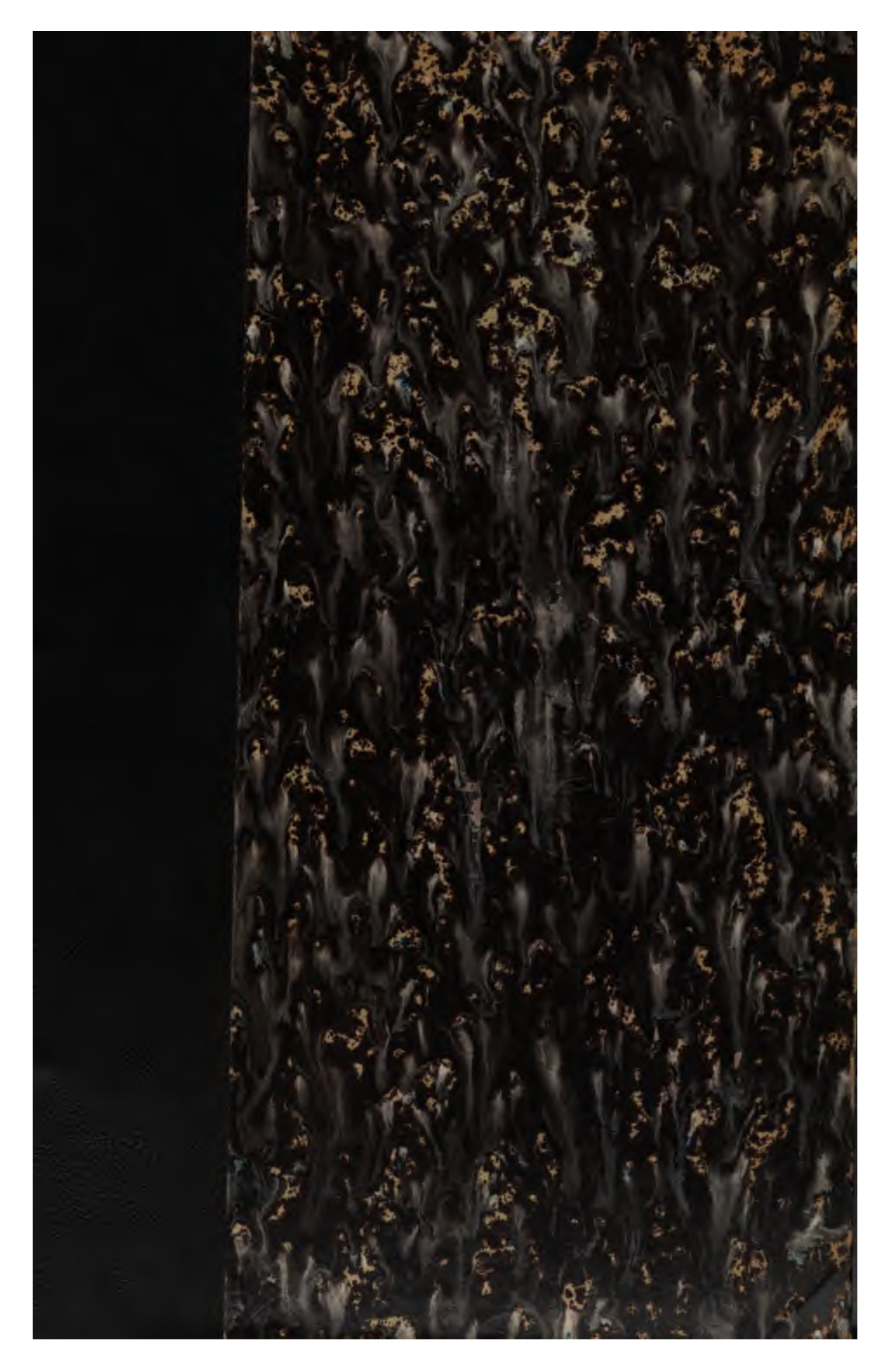
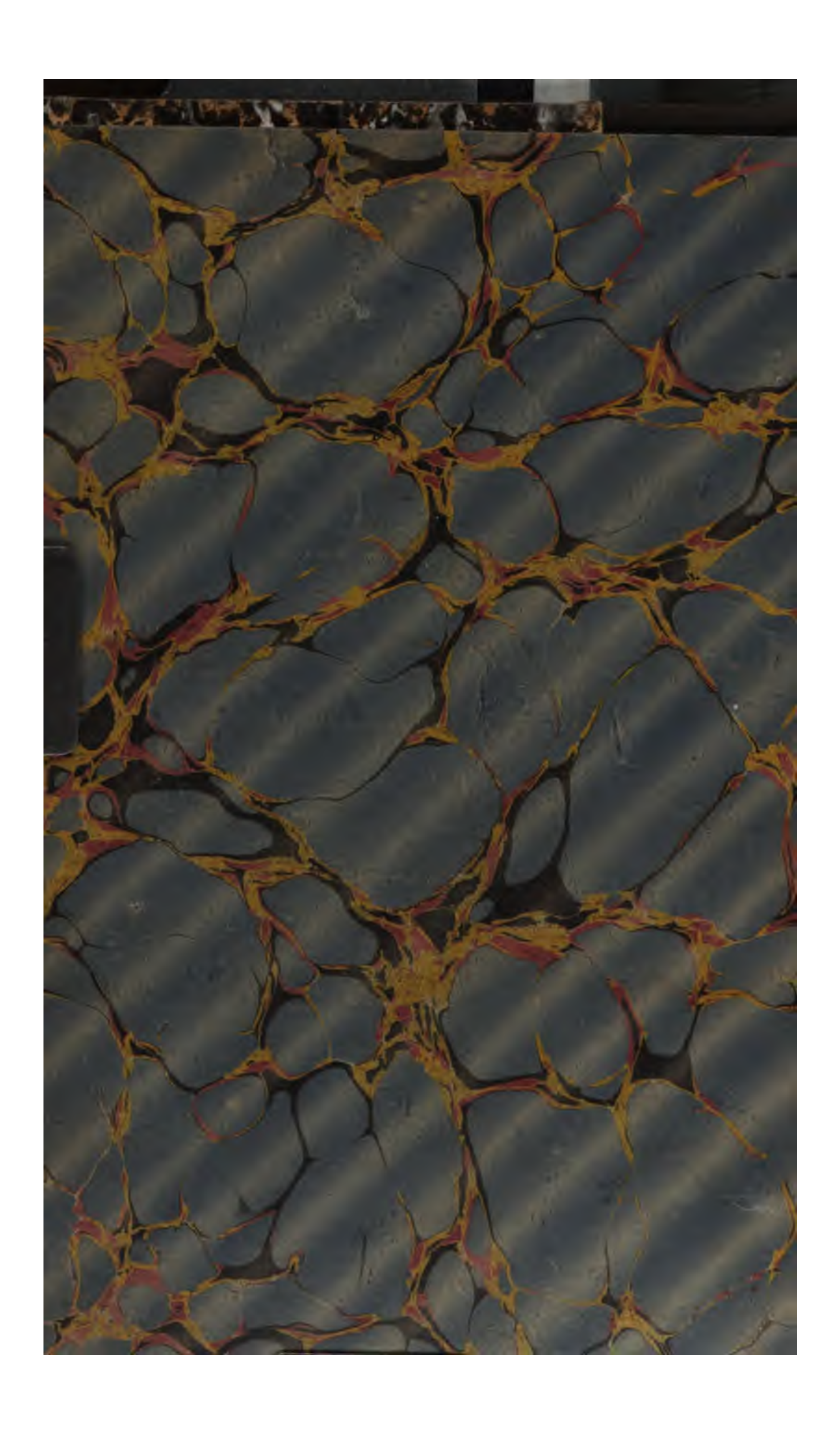
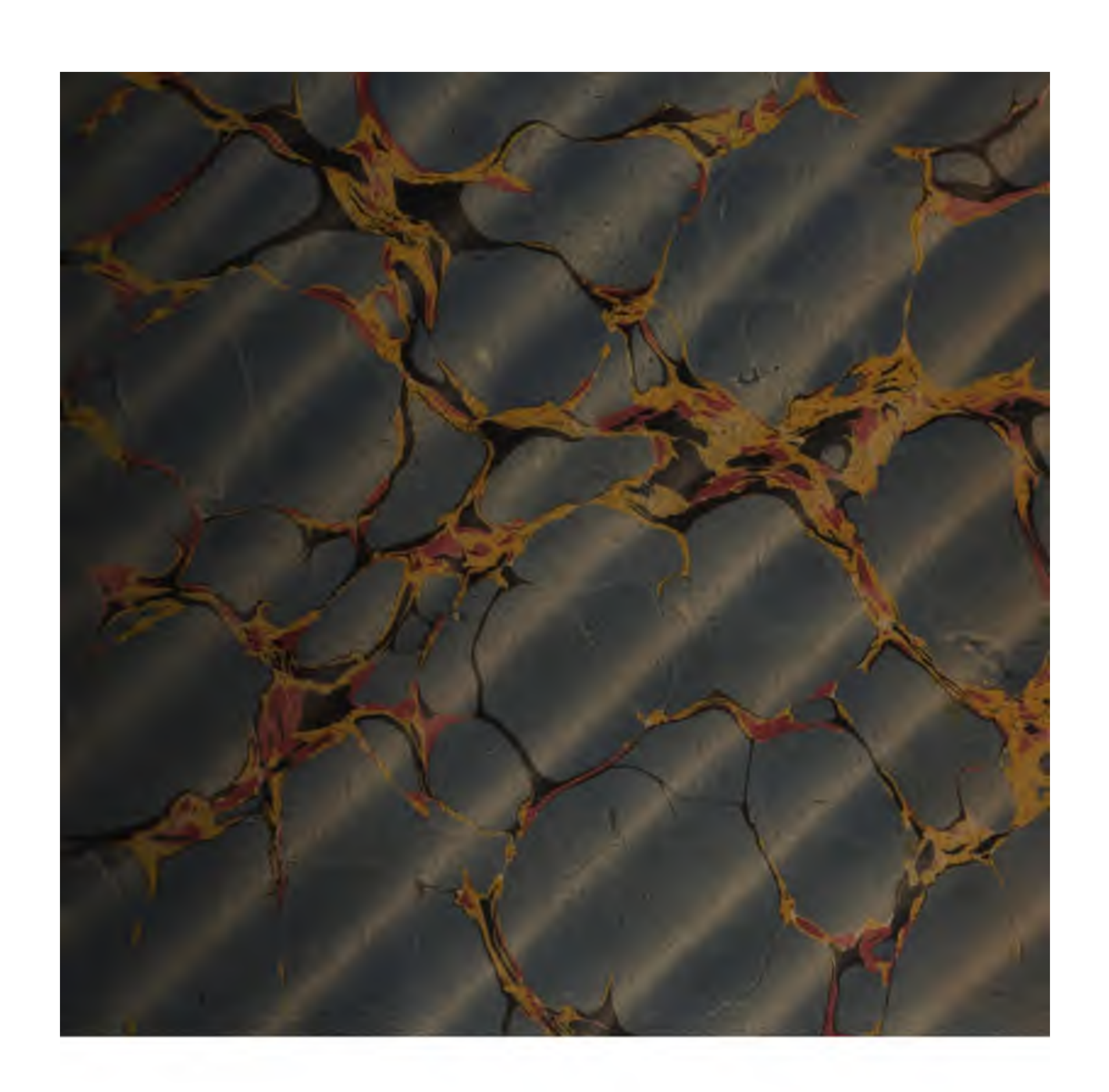








REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — IMPRIMERIE PAUL BRODARD

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-DEUXIÈME ANNÉE

XLIV

(JUILLET A DÉCEMBRE 1897)

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1897

L'AME ET LA LIBERTÉ

LA NATURE DE L'AME

I

Les philosophes sont assez souvent disposés à croire que ce qui fait l'autorité des doctrines c'est uniquement la force et la clarté des démonstrations sur lesquelles on les appuie. Aussi les voit-on faire les plus grands efforts pour rendre leurs preuves plus solides, leurs réfutations plus décisives, en un mot leur dialectique plus parfaite. Personne assurément ne songera à les blâmer des soins qu'ils prennent à cet égard. Pourtant il ne faudrait pas se bercer d'illusions sur la valeur et la portée des démonstrations métaphysiques. Lorsque l'on a établi, par exemple, que nous ne sommes pas véritablement des êtres si nous ne sommes pas libres, que la doctrine de la liberté seule nous permet de donner un sens à la vie humaine et à la vie universelle, et qu'enfin cette même doctrine est le fondement nécessaire de la morale, il reste encore à se demander ce qu'est la liberté et comment il faut la comprendre. Autrement le concept qu'on s'en fait demeure abstrait et vide : la liberté est alors un mot bien plus qu'une idée. Mais, ce premier point éclairci, tout n'est pas dit. Que la liberté ait été conçue comme une spontanéité absolue, ou comme une spontanéité limitée, ou de toute autre manière, il y a lieu de se demander comment son exercice est possible au sein de la nature : et ce n'est pas là une curiosité vaine; car, tant que cette question n'est pas résolue, on n'est pas en droit d'affirmer qu'elle est susceptible de l'être : et si elle n'est pas susceptible d'être résolue, les preuves alléguées ne sont que spécieuses, et n'ont au fond aucune valeur. Enfin, si la morale postule la liberté, la science postule le déterminisme; et si la liberté et le déterminisme sont deux contraires, ou plutôt deux contradictoires, comme il le semble; si, par conséquent, il est impossible de les concilier, il devra être permis à l'esprit de choisir entre les deux thèses, à moins qu'on ne préfère, ce qui serait peut-

être en effet plus rationnel, les rejeter toutes deux, et conclure au doute absolu et irrémédiable. On voit que les difficultés de la question ne sont nullement levées parce qu'on a donné de l'existence réelle de la liberté des démonstrations irréprochables. Elles commencent au contraire; car, s'il ne s'agissait que de nous proclamer libres, on pourrait bien pour le faire se passer de démonstrations, et il ne se trouverait peut-être pas un philosophe qui voulût nier la liberté d'une manière générale et *in abstracto*. Mais ce qui est important et difficile c'est de déterminer le *sens* du concept de liberté et la *place* que la liberté occupe dans l'ordre universel de la nature. Cela revient à dire qu'on ne doit pas songer à traiter isolément et à part de tout le reste le problème de la liberté — pas plus d'ailleurs qu'aucun autre problème de métaphysique. Comme la liberté fait partie du système général des choses, l'idée que nous devons nous en faire et les théories qui lui serviront de fondement doivent se rattacher intimement au système de nos conceptions sur la nature et faire corps avec elles. Il ne servirait à rien d'alléguer ici l'incertitude des systèmes, et la nécessité où l'on est d'établir dogmatiquement, et d'une manière qui s'impose à tous, une doctrine aussi importante que celle-ci. Si nous n'avons besoin que de croire à la liberté, il est certain que le rattachement de nos idées à un système n'est pas du tout nécessaire; mais il en est autrement si nous avons besoin de penser et de comprendre, parce que c'est seulement à la condition d'avoir un système que l'on pense et que l'on comprend. Pour le philosophe le problème de la liberté ne peut donc se traiter que par des vues systématiques et systématiquement développées.

Nous n'avons pas, comme bien l'on pense, le dessein d'exposer ici tout un système de métaphysique pour montrer comment le problème de la liberté s'y rattache et y trouve sa solution. Du reste, cela n'est nullement nécessaire. Un système est, par essence, quelque chose qui ne peut pas s'achever, la réduction ou l'esquisse d'une pensée dont le contenu ne se développe jamais intégralement, parce que ce contenu est infini comme la nature qu'il reflète avec plus ou moins de perfection dans nos intelligences. Or une réduction et une esquisse, cela peut tenir en quelques pages comme en un très gros volume. Nous ne dirons donc pas tout, assurément, mais nous espérons pouvoir dire, dans le court espace qui nous est mesuré, tout ce qui est nécessaire pour élucider d'une manière suffisante la question de la liberté, telle du moins que nous la comprenons. Cette question, selon nous, ne peut pas être abordée directement, ni traitée en elle-même, parce qu'elle est dialectiquement subor-

donnée à une autre question plus générale, celle de la nature de l'âme et des rapports de l'âme avec le corps. Nous allons donc commencer par étudier le problème de l'âme comme si c'était l'objet immédiat et unique de notre recherche, et c'est seulement lorsque nous aurons de ce problème une solution jugée bien fondée que nous aborderons l'examen de la question de la liberté.

II

Si l'on peut affirmer l'existence de l'âme c'est que cette affirmation est nécessaire pour l'interprétation des phénomènes. Par conséquent, tout ce que nous pourrons savoir de l'âme ce sont les phénomènes qui nous l'apprendront, ou qui nous en suggéreront l'idée. Une étude de la nature de l'âme doit donc partir nécessairement de la considération des phénomènes. Toutefois il semblerait naturel de faire porter cette étude d'une manière exclusive sur les phénomènes de la vie et sur ceux de la pensée, puisque la vie et la pensée sont les deux seules fonctions que l'on soit fondé à attribuer à l'âme. Mais nous ne pouvons pas admettre un seul instant que la vie et la pensée procèdent d'un principe *sui generis*, qui serait l'âme, et le reste des phénomènes, d'un principe différent. L'unité de la nature est trop manifeste, et le besoin que nous avons de cette unité pour l'intelligence du réel est trop absolu pour qu'il y ait lieu d'éprouver le moindre scrupule à rejeter, même sans examen, une supposition pareille. Notre étude sur l'âme aura donc pour base, non pas les phénomènes de la vie et de la pensée en particulier, mais les phénomènes de la nature de la manière la plus générale.

Maintenant, à quel point de vue faut-il que nous envisagions les phénomènes pour atteindre au but que nous nous proposons? Nous allons ici anticiper sur une démonstration qui ne viendra que plus tard, et prendre pour accordé que le monde phénoménal est régi par deux lois fondamentales, la loi de causalité et la loi de finalité. Partant de là, nous nous demanderons comment l'interprétation des phénomènes est possible, au point de vue de la causalité d'abord, de la finalité ensuite.

Si l'on ne veut pas recourir à des entités métaphysiques, qui ne sont que des mots, on est bien forcé de reconnaître que la cause d'un phénomène doit être cherchée dans l'ordre phénoménal lui-même. Dès lors la cause d'un phénomène est nécessairement soit un antécédent unique, soit un groupe limité d'antécédents, soit enfin la totalité des phénomènes dans le temps et dans l'espace. Mais de ces trois suppositions les deux premières se ramènent à

une seule; car rien n'empêche de considérer une pluralité d'antécédents comme un antécédent unique déterminant le conséquent. La question revient donc à savoir si ce qui détermine un phénomène à l'existence c'est un phénomène unique ou la totalité des phénomènes de l'univers.

Nous disons que ce ne peut être un phénomène unique. Mais bien que la thèse que nous énonçons ainsi soit pour nous d'une grande importance, puisque tout ce qui va suivre en dépend et la suppose acceptée, on nous excusera de ne pas la traiter ici avec tous les développements qu'elle comporterait, parce que nous l'avons fait dans un travail précédent [1], et qu'il serait inutile de nous répéter. Nous nous contenterons, pour ne pas obliger le lecteur à se reporter à ce travail, de présenter quelques brèves considérations, qui du reste nous paraissent pouvoir amplement suffire.

Une des choses qui frappent d'abord lorsque l'on réfléchit à la nature des phénomènes, c'est leur caractère d'imprécision et d'indétermination, non seulement au point de vue qualitatif, ce qui n'aurait rien de surprenant, puisque les qualités sont par essence indéterminables, mais encore au point de vue quantitatif; de sorte que les mathématiques demeurent un idéal qui ne trouve jamais dans la nature d'applications rigoureuses. Par exemple, comment déterminer d'une manière absolument exacte la longueur d'une barre de fer? Ce que nous pouvons faire c'est de renfermer la mesure que nous en obtenons entre de certaines limites, qui même peuvent être rapprochées l'une de l'autre assez pour qu'en prenant l'une de ces limites comme mesure on commette une erreur très faible; mais la mesure absolue nous ne pouvons l'obtenir. Et que l'on ne dise pas que ce qui est impossible pour nous n'est pas impossible en soi; car un perfectionnement indéfini des procédés de mesurage ne donnerait qu'une approximation croissante, jamais un résultat absolu.

Ce caractère d'indétermination des phénomènes atteste qu'il y a en eux de l'infini; car *infini* et *indéterminé* sont deux termes qui s'impliquent. Mais, s'il y a de l'infini dans tout phénomène, c'est apparemment que la cause qui produit tout phénomène est un infini, puisque le fini, à supposer qu'il engendre quelque chose,

1. *Revue philosophique* du 1[er] novembre 1886 : *Le concept de cause.* L'article se compose de deux parties : dans la première nous montrons qu'aucun phénomène particulier ne peut en produire un autre; dans la seconde nous faisons voir que la cause vraie d'un phénomène quelconque c'est l'universalité des phénomènes. Le côté négatif et le côté positif de la question sont donc successivement traités.

ne peut évidemment engendrer que le fini. Et si la cause génératrice de tout phénomène est un infini, cette cause ne peut être que la totalité des phénomènes de l'univers, attendu qu'une portion de ces phénomènes, si considérable qu'on la suppose, est toujours finie.

Voici une seconde raison non moins certaine que la première. La condition essentielle, et par là même la caractéristique d'une existence phénoménale particulière, c'est d'occuper dans l'espace une situation déterminée. Or considérez un système limité de corps. Chacun de ces corps a par rapport à tous les autres une situation relative; mais quelle situation a-t-il absolument parlant, c'est-à-dire par rapport à l'espace lui-même? Il n'en a aucune; c'est-à-dire qu'il n'est ni au nord ni au sud, ni sur la terre ni dans les étoiles, parce que le groupe dont il fait partie n'a lui-même aucune situation déterminée. Ainsi la position d'un corps dans l'espace n'est pas assignable par rapport à un groupe fini de corps, si étendu qu'on suppose ce groupe; elle ne l'est que par rapport à tous les corps de l'univers à la fois, et ne se détermine que par l'espace total. Donc ce qui donne à un phénomène une situation déterminée dans l'espace, et par conséquent ce qui le fait réel et existant, c'est une connexion et une dépendance de ce phénomène à l'égard de tous les autres phénomènes de la nature.

Enfin il est une loi physique, la plus générale et la plus certaine de toutes les lois, la loi de l'attraction universelle, qui vient apporter une confirmation éclatante à la doctrine de la connexion de tous les phénomènes entre eux, puisqu'elle n'est qu'une expression et une application de cette doctrine au plus important et au plus fondamental des phénomènes, le mouvement. Un mouvement suppose une masse mue. Or cette masse subit l'action de tous les corps de l'univers, et son mouvement, du moins si c'est un mouvement de translation, est une fonction des mouvements de tous ces corps à la fois [1]. Voilà ce que dit la loi de Newton; et si cette loi est vraie, si elle est d'une portée absolument générale — et comment douter qu'elle le soit? comment supposer que les attractions des corps les uns sur les autres ne s'exercent qu'à de certaines distances et pas au delà? — elle

1. Nous ne parlons ici, pour simplifier, que des mouvements de translation; mais il ne faudrait pas croire que les autres mouvements échappent à la loi de la connexion universelle. Les divers mouvements dont un même corps est animé peuvent être sans doute indépendants les uns des autres, mais cette indépendance est toute relative. Le mouvement de rotation de la terre s'effectue comme si son mouvement de translation n'avait pas lieu; mais les deux mouvements ont leur source commune dans la somme des énergies de la matière universelle, et en ce sens ils sont connexes l'un à l'autre.

implique que l'indépendance d'un mouvement ou d'un groupe limité de mouvements à l'égard du reste est impossible, et que chacun des mouvements qui se produisent dans l'univers a sa condition dans le tout que ces mouvements forment.

Il serait inutile, croyons-nous, d'insister davantage sur une vérité que les esprits les plus éminents de tous les temps ont toujours reconnue. Passons à la finalité.

Au sujet de la finalité les deux mêmes doctrines que nous venons de rencontrer en traitant de la causalité se retrouvent sous une autre forme; c'est-à-dire que l'on peut considérer la finalité soit comme un rapport de dépendance d'un phénomène donné à l'égard d'un autre phénomène, soit comme un rapport de dépendance d'un phénomène donné à l'égard de l'univers total. Nous venons de voir que la causalité est universelle, non particulière. La solution correspondante s'impose également à nous dans la question de la finalité.

A la doctrine de la finalité particulière nous n'opposerons qu'un seul argument. D'après cette doctrine certains phénomènes auraient pour raison d'être qu'ils sont des conditions de la réalisation de certains autres phénomènes. Par conséquent, les premiers phénomènes seraient des *moyens* pour les derniers qui seraient des *fins*. Dans cette hypothèse il est clair que les relations téléologiques qu'ont entre eux les phénomènes ne peuvent être qu'unilatérales; autrement dit, la supposition que A est moyen par rapport à B qui est fin exclut la supposition inverse d'après laquelle B serait moyen par rapport à A. Or le spectacle de la nature nous montre au contraire que toute finalité est bilatérale et réciproque. Par exemple, on dit couramment que les valvules qui tapissent nos veines sont disposées pour permettre le cours du sang toujours dans le même sens, jamais en sens contraire. Que cette assertion soit sans fondement, aucunce n'est pas ce que nous disons : mais peut-on lui attribuer une valeur absolue? Évidemment non, car si la forme et la disposition des valvules sert à déterminer le cours du sang, le cours du sang intervient comme cause de la forme et de la disposition des valvules; de sorte que les deux phénomènes, en réalité, sont également l'un pour l'autre fins et moyens[1].

De plus il est très facile de montrer d'une manière directe que les rapports de finalité ne peuvent pas être restreints à un groupe limité de phénomènes, mais qu'ils s'étendent nécessairement à tous

1. Cf. la note précédente au sujet des divers moments — indépendants en un sens — dont un corps peut être animé.

les phénomènes de l'univers. Pour cela considérons la finalité, non pas là où elle est, puisqu'elle est partout, mais là où elle est le plus apparente, c'est-à-dire dans les corps organisés.

Dans un organisme vivant il y a d'abord, évidemment, harmonie et corrélation entre tous les phénomènes qui se produisent simultanément à un moment donné; car il serait absurde de supposer que l'ordre duquel la vie résulte chez un être n'embrasse qu'une partie des phénomènes vitaux de cet être, le reste demeurant en dehors; et d'autre part, il n'est pas admissible que, chez ce même être, deux ou plusieurs systèmes différents de phénomènes coordonnés entre eux puissent cœxister, parce que ces systèmes constitueraient les uns à l'égard des autres, et pris ensemble, un désordre et un chaos. Ainsi un phénomène vital quelconque est nécessairement corrélatif à tous les phénomènes vitaux qui se produisent en même temps que lui dans le même organisme.

Mais cette corrélation qui constitue la finalité s'enferme-t-elle dans les limites de l'instant présent, et n'embrasse-t-elle que des phénomènes simultanés? C'est impossible, attendu que, d'abord, l'instant présent n'est rien de plus qu'une limite et une conception idéale. Les phénomènes durent, s'étendent dans le temps, et par conséquent débordent de toute part cette ligne sans épaisseur et purement fictive qu'on appelle le présent. Mais, si la coordination finaliste remonte, par exemple, dans le passé, il n'y aura aucune raison pour qu'elle s'arrête à tel moment déterminé du temps écoulé. Il faudra donc la faire remonter de plus en plus haut, et jusqu'à l'origine même de la vie. D'ailleurs on ne comprendrait pas qu'il en pût être autrement; car les phénomènes coordonnés entre eux qui se produisent simultanément dans un organisme vivant ne forment pas des couches successives sans rapports les unes avec les autres. Le présent, d'après la doctrine même de la finalité particulière, dépend du passé et prépare l'avenir. Or, pour que le présent fût ordonné il a fallu que le passé le fût, et qu'il le fût non seulement en lui-même, mais encore par rapport à ce présent, alors futur, qu'il contenait en germe. Ainsi ce n'est pas seulement à tous les phénomènes apparaissant en même temps que lui dans le même organisme qu'un phénomène vital quelconque est coordonné, c'est à tous les phénomènes qui constituent la vie de cet organisme dans le passé et dans l'avenir.

Allons-nous nous arrêter là, et renfermer dans les limites du corps vivant le groupe des phénomènes auxquels un phénomène vital particulier doit s'adapter? Mais ce corps vivant n'est pas au sein de la nature universelle comme une île dans l'océan ou une

oasis dans le désert. Il ne se suffit pas à lui-même; il est en relations perpétuelles d'échanges avec le milieu ambiant; et s'il vit, c'est que ce milieu lui rend la vie possible. Or le monde de corps qui l'environne, s'il était un chaos ne lui rendrait pas la vie possible, à moins qu'on ne suppose que ce vivant possède sur la nature un empire absolu, que les circonstances extérieures lui sont indifférentes parce qu'il en est maître, et qu'il s'en passe ou les change suivant ses besoins, ce qui est absurde, et de plus, contraire à toute expérience. Ce n'est donc pas seulement dans les limites de ce corps vivant que règnent l'ordre et l'harmonie entre les phénomènes, c'est au dehors, dans la nature extérieure jusqu'aux extrémités de l'univers.

Ainsi nous voyons que dans un corps organisé et vivant chaque phénomène est coordonné, d'abord avec tous les phénomènes de ce même corps qui se produisent simultanément, antérieurement ou postérieurement à lui, et ensuite avec tous les phénomènes de l'univers à travers l'infinité du temps et de l'espace. Mais, si le phénomène que nous avons considéré comme constitutif d'un organisme déterminé est coordonné avec tous les autres phénomènes de l'univers, tous ces autres sont coordonnés avec lui et coordonnés entre eux. Sans nier donc que les deux idées d'organisation et de finalité soient absolument coextensives l'une à l'autre, nous pouvons dire que la finalité est un rapport qui unit, non pas seulement entre eux les phénomènes d'un même organisme, ni même les phénomènes de cet organisme avec tous les phénomènes extérieurs, mais tous les phénomènes de l'univers indistinctement les uns avec les autres.

S'il en est ainsi, il faut reconnaître qu'il y a entre la causalité et la finalité une extrême similitude de nature; et pourtant, bien souvent, on les a opposées l'une à l'autre presque comme deux contraires, la causalité étant représentée comme un mode d'action propre aux forces brutes de la nature, et la finalité, comme la part que prendrait l'intelligence dans la formation de l'ordre universel. Cette opposition est, à notre avis, une idée des plus fâcheuses, et qui n'est bonne qu'à égarer la recherche métaphysique. Si ce que nous avons dit de la causalité a quelque fondement, il n'y a point dans la nature de forces brutes. Quant à la supposition d'après laquelle certains phénomènes seraient adaptés les uns aux autres *en vue* de réaliser une fin déterminée et donnée d'avance, de sorte que la finalité serait *intentionnelle*, elle est également inadmissible d'après nos principes [1]. Du moment en effet où l'on accorde que chaque

1. Elle l'est encore absolument et en soi quand on l'examine en dehors de toute conception systématique. Nous l'avons fait voir ici même, particulièrement dans le premier de nos trois articles sur le *Problème de la Vie* (Janv. 1892).

phénomène est corrélatif, non pas seulement avec quelques autres phénomènes, mais avec tous, et que les rapports de finalité embrassent l'universalité des êtres, on renonce à l'idée que la coordination téléologique puisse être l'œuvre d'une pensée agissant pour un but, de quelque façon que l'on entende cette pensée, ce but et cette action : car, l'universalité des phénomènes étant nécessairement un infini, il y a contradiction à vouloir qu'un phénomène puisse se mettre ou être mis en harmonie avec tous les autres; d'abord parce qu'il faudrait pour cela lui attribuer une plasticité sans bornes, c'est-à-dire une indétermination absolue de sa nature première, ce qui est absurde; et ensuite, parce que l'infini étant par définition l'inépuisable et l'irréalisable, une existence qui serait assujettie à une infinité réelle de conditions ne pourrait jamais être réalisée. Ainsi l'hypothèse d'une intention présidant à la téléologie naturelle est liée à l'idée de la finalité particulière comme forme fondamentale et unique de la finalité, et exclue par l'idée contraire d'après laquelle la finalité essentielle embrasse l'universalité des phénomènes. Aussi s'explique-t-on mal que des philosophes de premier ordre, Leibniz par exemple, d'ailleurs très convaincus du caractère universel de la finalité, attribuent l'ordre régnant dans la nature à des appétitions plus ou moins conscientes qui porteraient les êtres les uns vers les autres et les disposeraient à réaliser par leur accord l'harmonie universelle. La seule explication possible de cette harmonie c'est, ainsi que nous le montrerons plus loin, le développement d'une spontanéité pure, c'est-à-dire d'une puissance agissant sans conscience aucune, tout le contraire par conséquent d'une pensée envisageant un but et travaillant en vue d'une fin.

Mais l'obstacle de l'infinité n'est pas le seul qui s'oppose à l'intervention d'une pensée, quelle qu'elle puisse être, dans la constitution des phénomènes. Ce que signifie au fond l'hypothèse de la finalité intentionnelle, c'est que la fin vers laquelle tendent les phénomènes est un idéal tant qu'elle n'a pas été réalisée, et un résultat après qu'elle l'a été. Dès lors c'est une conséquence de cette hypothèse que les œuvres de la nature sont toutes et toujours des composés. L'organisme vivant, par exemple, est un simple arragement : il est fait et produit. Et ce n'est pas seulement au premier moment de son existence que la puissance qui le crée met entre les éléments dont il se compose cet ordre qui est l'organisation et la vie mêmes, c'est tout le temps que son existence dure; car il est évident que ce qui crée les êtres organisés en tant que tels est aussi ce qui les conserve. Mais, nous le demandons, en quoi cette thèse diffère-t-elle du matérialisme mécaniste qui explique la vie par les mouvements

de la matière brute; et quel besoin aura-t-on de l'âme après que toutes les actions vitales auront été expliquées sans qu'on y ait eu recours? Il est vrai qu'aux yeux des matérialistes la matière brute crée la vie d'elle-même, tandis que, pour les partisans de la finalité intentionnelle, la vie n'apparait que là où la matière est soumise à l'action d'une pensée coordonnatrice. Mais cette divergence est sans importance aucune au point de vue de l'idée qu'il convient de se faire sur la constitution des êtres vivants; car il est clair que cette constitution est en soi toujours la même, que les causes physiques desquelles elle dépend immédiatement soient ou non régies par une pensée réalisant une fin. Du moment où l'organisme vivant est un composé, l'âme devient une hypothèse inutile, et le matérialisme a gain de cause. Est-ce là ce que veulent les partisans de la finalité intentionnelle?

On dira peut-être que cette objection, dirigée spécialement contre la thèse d'après laquelle la pensée qui préside à la coordination des éléments dans la nature résiderait dans un sujet extérieur à ces éléments, ne porte en aucune façon contre la thèse contraire, beaucoup plus raisonnable et plus philosophique, d'après laquelle ce seraient les éléments eux-mêmes qui tendraient spontanément à s'ordonner d'une manière harmonique. Nous croyons qu'elle vaut également contre l'une et l'autre thèse, parce que la seconde, comme la première, fait de la vie le résultat d'un processus de composition. Mais, à supposer que cette difficulté pût être écartée, il en surgirait d'autres. Voici, par exemple, des phénomènes qui doivent s'harmoniser entre eux et réaliser un ordre défini. Tant que cet ordre n'est pas réalisé aucun d'eux n'existe. Comment l'un de ces phénomènes naîtra-t-il? Il est impossible qu'il se mette en harmonie avec tous les autres, puisque les autres ne sont point encore, et pourtant c'est à cette condition seulement qu'il peut exister. Le cas étant le même pour tous, et chacun de ces phénomènes supposant tous les autres, il est clair que tous resteront indéfiniment dans le néant. Sans doute une série de termes corrélatifs peut exister, mais il faut pour cela que la corrélation de ces termes ne soit pas le principe de leur existence, comme on le suppose ici. Des termes différents peuvent être corrélatifs quand ils sont donnés, ils ne peuvent être donnés parce qu'ils sont corrélatifs.

Ainsi, entre la causalité et la finalité l'opposition de nature signalée plus haut n'existe pas. Ce qui existe, au contraire, c'est une fondamentale identité. Et comment pourrait-il en être autrement? La causalité est une connexion de chacun des phénomènes de l'univers avec tous les autres, et la finalité de même. Mais il n'y

a pas pour un phénomène plusieurs manières de résulter de l'universalité des choses, et de l'exprimer par conséquent. L'universel crée et ordonne ; mais créer et ordonner, bien que ce soient deux opérations dont la distinction soit légitime, ne sont pourtant pas deux opérations indépendantes ni isolables l'une de l'autre : à moins qu'on ne tombe dans la supposition absurde d'une matière absolument indéterminée à laquelle il faudrait donner l'existence d'abord, et la forme ensuite.

III

Mais comment comprendre la détermination d'un phénomène particulier par l'universalité des phénomènes de la nature soit en vertu de la loi des causes efficientes, soit en vertu de la loi des causes finales? Il semble même que cette détermination soit une conception absurde ; car, d'abord, l'universalité en question n'est réalisée que lorsque le phénomène considéré est réalisé lui-même : elle ne peut donc pas être la cause de sa réalisation. Par exemple, tous les astres agissent sur notre terre pour déterminer son mouvement ; mais tous les astres, avec leurs mouvements tels qu'ils sont, ne sont donnés que lorsque la terre elle-même est donnée avec son mouvement tel qu'il est, puisqu'elle réagit sur eux comme ils agissent sur elle. Ensuite, il ne faut pas oublier qu'universalité implique infinité. Or il est clair que, s'il faut qu'une infinité actuelle de causes entre en jeu d'une manière effective pour produire un effet, l'effet ne se produira jamais, parce que la totalisation d'un infini est une impossibilité et même une contradiction.

Une simple remarque permet de lever ensemble ces deux difficultés. Universalité c'est infinité, venons-nous de dire, mais c'est aussi unité. L'universel est un, mais non pas à la manière dont sont unes les choses composées de parties. L'idée d'universalité, de même que l'idée d'infinité, exclut celle de composition. Cette proposition que c'est l'universalité des phénomènes qui détermine chaque phénomène particulier ne doit donc pas être entendue en ce sens que, pour produire un phénomène donné, tous les autres phénomènes ont à agir individuellement. L'universel n'est pas logiquement postérieur à ses parties, il leur est antérieur. — Si tant est qu'on puisse parler des parties de ce qui ne se compose point. — Il les suppose, puisqu'il est l'unité du tout qu'elles forment ; mais c'est lui qui les donne, bien loin d'être donné par elles, et il les donne, naturellement, dans un acte un et indivisible comme lui-même. Voilà comment l'universalité des phénomènes de l'univers est

effectivement cause de chaque phénomène particulier, sans qu'il y ait lieu de demander comment cette universalité peut être jamais complète, et par conséquent peut se réaliser et agir.

Et maintenant, nous disons que cette universalité des phénomènes, qui est une unité et une force — la force universelle et unique, puisque d'elle tous les phénomènes tiennent et leur existence et l'ordre qu'ils gardent entre eux, — est précisément cette puissance mystérieuse qu'on désigne sous le nom d'*âme*. Il est vrai que l'imagination populaire prétend se représenter l'âme comme une *substance spirituelle*, qui serait fort différente de ce que nous venons de dire, étant sans attaches nécessaires avec la matière, et entièrement séparable du corps auquel on ne la suppose unie que par accident. Mais, de deux choses l'une : ou bien ce mot de *substance spirituelle* n'a aucun sens, parce qu'il ne répond, comme dit Kant, à aucune intuition; ou bien il désigne quelque chose d'extrêmement subtil et éthéré, qu'on peut pourtant se représenter encore, mais qui, justement parce qu'il est représentable, est matière et non pas esprit. Ainsi, dans l'imagination populaire, qui s'est trouvée malheureusement être aussi celle d'un assez grand nombre de philosophes, l'âme n'est rien, ou elle est matérielle, ce qui revient encore à dire qu'elle n'est rien. A quoi il est permis d'ajouter que si l'on parvenait à faire quelque chose de cette pure *substance spirituelle*, on n'en serait guère plus avancé, parce qu'on se trouverait alors aux prises avec les insolubles et absurdes problèmes de l'*union de l'âme et du corps* et de la *communication des substances*. Il faut donc renoncer à faire de l'âme un être à part dans la nature; et si l'âme est dans la nature sans cesser pour cela d'être d'essence métaphysique et transcendante, où la chercherons-nous, sinon dans l'unité et l'universalité du monde phénoménal, qui est tout ce que la nature présente de transcendant et de métaphysique?

La légitimité de cette identification du concept de l'universel avec le concept de l'âme apparaîtra encore plus manifeste si l'on veut bien prendre la peine d'analyser l'un et l'autre ces deux concepts pour en développer le contenu. L'âme n'est pas une chose qui se constate; c'est une hypothèse, une idée qu'a inventée l'esprit humain pour pouvoir se rendre compte de certains faits : et les faits qui ont motivé la création de cette hypothèse sont au nombre de deux, la vie et la pensée. Dès lors tout ce qu'il y a de positif et de réel dans l'idée de l'âme se rapporte à l'explication de ces deux faits : le surplus, s'il y en a, est purement imaginaire, et doit être rejeté par un esprit philosophique. Mais qu'y a-t-il donc dans les phénomènes de la vie que n'explique pas l'action des forces physico-chimiques

de la nature, et qui par là requière l'intervention d'une cause métaphysique? Il y a deux choses que nous pouvons distinguer, mais qui sont inséparables dans la réalité : d'abord la production de ces phénomènes; puis d'une part, la suite et le processus de développement que l'expérience nous révèle, disons si l'on veut le côté *dynamique* de la vie; et, d'autre part, l'ordre que ces phénomènes gardent entre eux à chacun des moments de l'évolution du vivant, c'est-à-dire le côté *statique* de la vie. Or peut-on nier que l'universel, conçu et défini comme il l'a été dans les pages qui précèdent, réponde en perfection aux deux conditions que doit remplir de ce chef le concept de l'âme? En premier lieu, il faut que les phénomènes de la vie existent d'une manière effective : c'est là, du reste, une exigence qui leur est commune avec tous les phénomènes sans exception. L'universel, en tant que cause, est, nous l'avons vu, ce qui fait exister effectivement les phénomènes, ceux de la vie de même que tous les autres. Il y a ensuite dans les phénomènes de la vie un double processus de développement dynamique et statique, donnant lieu à la génération, à la nutrition, à la croissance, etc., du corps organisé, et aussi, à l'harmonie des fonctions et à la corrélation des organes de ce même corps. Mais l'universel, en tant que principe de la finalité totale par où tous les phénomènes de l'univers sont mis en harmonie les uns avec les autres, rend encore très bien compte de ce double processus. Car la finalité totale est à la fois dynamique et statique; puisqu'elle unit entre elles à chaque moment par des liens de corrélation toutes les parties de l'univers, et qu'elle unit de même par des rapports de mutuelle dépendance les phases successives de l'existence de cet univers [1]. Enfin l'universel n'étant rien en soi et à part des existences individuelles, la seule notion intelligible qu'on puisse s'en faire, c'est celle d'une unité métaphysique qui, ne pouvant exister à titre d'unité pure, se développe en une multiplicité indéfinie de phénomènes, et par là se réalise elle-même dans l'ordre de l'existence, sans d'ailleurs perdre en rien son caractère d'essence métaphysique et transcendante. Or c'est précisément ainsi que doivent se concevoir la nature de l'âme et la création par l'âme du corps organisé. L'âme se fait elle-même son corps, et ce corps, en tant qu'il est un, est son être même. Partout ainsi

1. Certains partisans de la finalité ne l'entendraient pas ainsi. Pour eux le présent prépare l'avenir et lui est téléologiquement subordonné, sans que la réciproque soit vraie. C'est méconnaître, à notre avis, le caractère relatif du temps. Si l'idéal était au terme d'une évolution dans le temps, il y a longtemps, et même un temps infini qu'il serait atteint, tout inaccessible qu'on le dit. Puis il est visible que cette thèse n'est qu'une forme de la doctrine de la finalité intentionnelle.

nous voyons que les deux concepts de l'universel comme principe des phénomènes et de l'âme comme principe de la vie se correspondent au point de s'identifier l'un avec l'autre.

Mais il reste la pensée, et c'est au sujet de la pensée que les difficultés les plus graves semblent devoir surgir. L'âme pense, l'universel pense-t-il? Et si l'universel ne pense pas, comment sera-t-il possible de l'identifier à l'âme?

Il est facile de voir que ce qui se trouve sous cette objection c'est la théorie, dont il a été question déjà, d'après laquelle l'âme, désignée par le nom de *pur esprit*, serait un être capable de subsister en soi, totalement à part du corps, et possédant une fonction propre entièrement étrangère à la nature corporelle, la pensée. Quelques philosophes même ont été tellement pénétrés de cette conviction que la pensée est la fonction par excellence de l'âme qu'il ne leur a point paru qu'elle pût en exercer une autre. Aussi, lorsqu'ils ont eu à expliquer l'organisation et la vie, ont-ils cru devoir supposer l'existence d'une seconde âme, nécessairement très différente de la première puisque ses fonctions étaient tout autres. Si ce que nous venons de dire pour montrer que le *principe vital* c'est la nature universelle paraît acceptable, la voie la plus simple à suivre pour établir que l'universel est principe de pensée comme il est principe de vie serait, ce semble, de montrer que la pensée et la vie procèdent d'un même principe, et par conséquent, de réfuter la doctrine qui distingue et même oppose l'un à l'autre le *principe vital* et l'*âme pensante*. Mais le *vitalisme* est une doctrine depuis si longtemps jugée, si définitivement abandonnée par tous les hommes compétents, qu'une discussion de ce genre serait, à ce qu'il nous semble, dépourvue de tout intérêt. Nous prendrons donc la question d'une autre façon, et tâcherons de présenter des arguments plus directs que ne serait une réfutation du vitalisme.

La pensée, au sens général du mot, prend deux formes, la forme spontanée et la forme réfléchie. La pensée spontanée est une pensée qui ne se pense point, qui ne se connaît point, qu'aucune conscience n'accompagne, et à laquelle cependant le nom de pensée ne saurait être refusé, attendu qu'elle produit des œuvres qui sont souvent des merveilles d'ordre et de sagesse. Telle est la pensée qui préside à l'organisation des corps vivants, pensée si complexe, si étendue, si profonde que la réflexion la plus savante ne parvient jamais que d'une manière très imparfaite à en découvrir les secrets. Cette pensée spontanée on ne peut pas songer à la refuser à l'universel, surtout s'il est admis que l'universel est le vrai principe organisateur des corps vivants. Mais ce que l'on voudra peut-être refuser à l'uni-

versel c'est la pensée réfléchie, c'est-à-dire celle qui, au lieu d'être tout en action, au lieu de s'exprimer uniquement par ses œuvres comme la première, se contemple elle-même, se juge, en se jugeant se modifie, et par là passe de l'existence *en soi* à l'existence *pour soi*. Or nous disons que, du moment où l'on accorde à l'universel les fonctions vitales, on ne peut pas ne pas lui accorder la pensée réfléchie, parce que la pensée réfléchie n'est que la plus haute des fonctions vitales. Avant les fonctions vitales et avant la pensée réfléchie est la pensée spontanée de laquelle elles procèdent. C'est pourquoi le matérialisme, qui prétend faire dériver la vie et la conscience du jeu des forces brutes de la nature, est une doctrine fausse. Mais, le matérialisme rejeté, il ne faudrait pourtant pas méconnaître cette vérité essentielle si fortement affirmée par Aristote, et définitivement confirmée pour toutes les recherches de la science moderne, que la pensée consciente est le dernier terme, l'achèvement, l'efflorescence en quelque sorte d'un long processus physiologique, sur lequel elle s'appuie, et qu'elle présuppose par conséquent. Non pas, comme on l'a dit trop souvent, que les mouvements de la matière cérébrale puissent engendrer la conscience. La conscience n'est pas un produit, ni même un conséquent de faits physiologiques particuliers. Si dans l'ordre évolutif des existences elle vient après tout le reste, elle est en soi, et comme nature, aussi primitive que quoi que ce soit. Mais elle est malgré tout une fonction de la vie, et la supposer existante ailleurs que chez des êtres corporels organisés et vivants c'est faire la plus gratuite, ou plutôt la plus absurde des hypothèses.

Ainsi le principe de tous les phénomènes de l'univers et des rapports de finalité qui les unissent entre eux est véritablement une âme. Mais comment devons-nous concevoir cette âme? Est-ce comme unique ou comme multiple? Si c'est comme unique, l'âme du monde c'est Dieu même; si c'est comme multiple, aux âmes des hommes, des animaux, des plantes mêmes sera dévolue la fonction de régir, et même de produire tous les phénomènes de l'univers. Hylozoïsme ou monadisme, voilà donc l'alternative devant laquelle nous sommes placés. Il convient de plus de faire remarquer que chacun des deux termes de cette alternative exclut l'autre d'une manière absolue. Si ce sont nos âmes individuelles qui président à l'ordre de toute la nature, l'hypothèse d'une âme impersonnelle et divine est évidemment superflue; et si cette âme divine existe, elle exclut les nôtres en les rendant inutiles; car il ne serait pas admissible que cette

âme, nécessairement omnipotente, laissât à nos âmes le soin de gouverner nos corps propres, gardant pour elle seulement l'empire sur la matière brute. Et d'ailleurs, nous l'avons dit, on ne comprendrait pas que deux puissances différentes se partageassent la nature, et exerçassent leur action l'une sur les corps bruts, l'autre sur les corps vivants.

Les Stoïciens, qui sont les seuls hylozoïstes authentiques qui aient existé, ne l'entendaient pas ainsi, puisqu'ils admettaient à la fois une âme universelle et des âmes particulières, celles-ci n'étant que des parcelles de celle-là. Cette erreur s'explique aisément par le fait qu'au temps du stoïcisme on n'avait encore que des idées très vagues sur les conditions d'intelligibilité des phénomènes et sur la méthode nécessaire de la science. Mais Spinoza, formé sous ce rapport à l'école de Descartes, comprenait très bien au contraire que le principe de l'ordre naturel doit être un et non multiple : c'est pourquoi, faisant de Dieu la cause universelle et directe de tous les phénomènes — en un sens à la vérité très différent de l'hylozoïsme stoïcien ; car pour lui Dieu est une loi et une nécessité idéale, non une force, ni par conséquent une âme, — il réduisait nos âmes à n'être que les *idées de nos corps*, rejetant par là d'une manière absolue la conception animiste de la vie, et revenant à la théorie cartésienne des animaux machines.

Entre l'hylozoïsme et le monadisme il faut donc nécessairement choisir. Du reste notre choix ne saurait être douteux ; c'est le monadisme que nous adopterons. L'expérience, en effet, témoigne assez que la force productrice et organisatrice des phénomènes est dans les vivants individuels, et non dans une âme divine hypothétique dont on ne trouve aucune manifestation dans la nature ; car c'est chez les vivants individuels qu'est la puissance active avec l'organisation. On dira peut-être que ce dont l'expérience témoigne c'est *une force* organisatrice du corps de chaque vivant — au sens, bien entendu, où il est permis de dire que l'expérience témoigne de l'existence d'une force, — et non *la force* organisatrice de tous les phénomènes de l'univers. Mais, au contraire, l'expérience — non pas sans doute l'expérience brute des sens, mais l'expérience intelligente de l'esprit — fournit à cet égard un témoignage décisif, en raison du caractère de relativité que prend à l'égard de chaque vivant particulier la finalité universelle. Il faut, en effet, que l'univers soit ordonné par rapport à chacun des organismes qu'il porte dans son sein, parce que chacun de ces organismes ne peut vivre que dans un monde où soient réalisées, non les conditions de l'existence en général, ou les conditions d'une existence autre que la sienne,

mais les conditions de son existence propre. Il faut donc bien que la coordination finaliste des phénomènes de la nature, en tant qu'elle se rapporte à la constitution d'un vivant particulier, ait pour principe l'âme de ce vivant, et non pas une âme universelle.

Est-ce à dire qu'on doive, à notre avis, rejeter toute idée d'une action de Dieu sur la nature? Nullement, car ce serait nier la providence, et l'on ne peut nier la providence, même particulière, quand on admet la liberté. Mais il faut rejeter absolument l'idée d'une action directe, — laquelle d'ailleurs est un pur non-sens, attendu qu'une puissance spirituelle, fût-elle infinie, est sans relations possibles d'aucun genre avec une matière supposée inerte et brute. On dit que Dieu a créé le ciel et la terre. C'est très vrai, mais il faut le bien entendre. Dieu n'a créé d'une manière effective et directe que des monades, parce que les monades seules sont de véritables êtres; mais, en créant ces monades, il créait indirectement le ciel et la terre, puisque le ciel et la terre ne sont que le développement phénoménal de l'existence des monades. A l'égard de l'action providentielle de Dieu sur la nature c'est la même chose. Dieu n'agit que sur nos âmes, parce que nos âmes seules sont en lui; mais par son action sur nos âmes il est maître de la nature universelle, puisque dans nos âmes est le principe et la cause déterminante de tous les phénomènes. Voilà comment il est vrai de dire que Dieu est providence, et faux de supposer qu'il est l'âme motrice de toute la nature.

Ainsi, pour résumer, nos corps individuels sont des créations de nos âmes, ou plutôt ils sont nos âmes elles-mêmes considérées par le côté phénoménal de leur nature. Notre âme c'est notre être en tant qu'il est un; notre corps c'est ce même être en tant qu'il est multiple et qu'il prend les formes du temps et de l'espace : de sorte que l'âme et le corps sont, non pas deux substances, ni deux attributs d'une même substance, mais simplement deux points de vue, conjugués en quelque sorte, corrélatifs par conséquent et inséparables, d'une seule et même réalité qui est l'homme, l'animal, la plante, la cellule, le vivant enfin d'une manière générale. Mais par le corps individuel, il ne faut pas entendre seulement cette partie de la nature physique totale qui produit en nous sans intermédiaire des phénomènes de conscience, et sur laquelle les phénomènes de conscience exercent également une action directe : le corps individuel c'est, suivant ce qui a été dit, la nature physique tout entière en tant que les phénomènes qui la constituent ont dans une âme individuelle le principe de leur existence et de leur coordination tout à la fois.

Cette conception des rapports de l'âme avec l'ordre physique n'est pas, il faut en convenir, celle qui se présente d'abord à l'esprit des hommes. Comme le vivant apparaît à son heure dans un monde qui semble lui préexister, et qui lui survivra, rien ne paraît plus plus naturel et plus nécessaire que de chercher en ce monde les conditions de son existence. Aussi la supposition inverse, consistant à expliquer l'univers physique par la vie, au lieu de la vie par l'univers physique, a-t-elle quelque chose qui heurte violemment ces habitudes de pensée auxquelles les esprits même les plus libres tiennent tant, en général, et que chacun considère comme l'expression même du bon sens. Pourtant cette doctrine n'est pas aussi nouvelle qu'on pourrait le croire, et quiconque comprend bien Leibniz reconnaîtra que sa théorie monadologique, assez diverse d'aspects au premier abord, et susceptible, à ce qu'il semble, de recevoir des interprétations fort peu concordantes, doit être entendue précisément au sens que nous indiquons ici. On ne peut pas dire, il est vrai, que cette théorie soit tout le leibnizianisme, attendu que Leibniz en admettait une autre toute différente, et même, ainsi que nous croyons l'avoir montré dans un précédent travail [1], inconciliable avec elle, à savoir le mécanisme, mais elle est au moins l'une des phases de cette philosophie. Leibniz, on le sait, a fait voir, et d'une manière irréfutable, que le mouvement suppose la force. Or la force où la trouverons-nous? Ce n'est pas dans l'impulsion résultant du choc dont se contentait Démocrite; car cette impulsion n'est que l'exertion même de la force, que par conséquent elle n'explique pas. Ce n'est pas dans l'attraction newtonienne, qui n'est qu'une formule mathématique exprimant la manière dont les phénomènes se produisent, et nullement une explication métaphysique du fait réel de leur production. C'est dans les monades, lesquelles dans la philosophie leibnizienne sont et ne peuvent être que multiples. Voilà comment Leibniz fut conduit à cette thèse d'une action métaphysique exercée individuellement par les âmes sur tous les phénomènes de la nature, que nous retrouvons ici par une voie différente. Du reste, ce ne serait pas assez pour réfuter cette thèse que d'alléguer ce qu'elle peut avoir de contraire aux apparences; car la science et la philosophie ont pour objet précisément d'interpréter les apparences, et par conséquent de s'en dégager, au lieu de s'y tenir aveuglément.

Il faut convenir pourtant qu'il y a quelque chose d'assez paradoxal dans l'idée de faire régir par nos âmes, et par d'autres âmes plus humbles encore que les nôtres la nature entière, ce qui im-

1. *Le problème de la vie*. Revue philosophique, 1er semestre de 1892.

plique que la force qui est en nous est le principe des phénomènes cosmiques les plus considérables, tels que, par exemple, les mouvements sidéraux. Mais ce paradoxe, tout de *première inspection*, comme eût dit Stuart Mill, n'est pas de nature à effrayer un seul esprit sérieux. Sans doute, si l'on disait que la force qui nous sert à mouvoir notre corps, et même des corps étrangers, vient de notre âme, et que cette force est très grande, assez grande même pour pouvoir donner le mouvement à tous les astres, ce serait insensé. La force au moyen de laquelle nous mouvons nos membres est le résultat d'actions physico-chimiques qui se produisent dans nos corps; et cette force est un phénomène fini, comme tous les phénomènes de la nature, un phénomène dont l'intensité même est très faible, et qui est incapable assurément de déterminer des mouvements beaucoup moins considérables que ceux d'un astre. Mais la puissance qui sert à l'âme à créer et à mouvoir l'univers n'est pas celle-là. Est-ce que l'on peut assimiler l'une à l'autre la puissance par laquelle je remue mon bras et celle par laquelle j'ai constitué et ordonné les cellules qui le composent? La première est physique, la seconde métaphysique. De la première j'ai une conscience très vive, de la seconde, aucun sentiment. C'est la raison seule qui me fait connaître celle-ci. Comme elle n'est point phénoménale, je n'ai point de mesures à lui appliquer. Elle n'est ni grande ni petite; et du moment que je puis lui attribuer les mouvements d'une molécule dans mon organisme, il n'y a aucune difficulté à lui attribuer en un sens analogue ceux de Sirius, parce que ces mouvements, auxquels elle est également incommensurable, ne sont pour elle ni plus ni moins les uns que les autres [1].

Une autre difficulté qu'on sera peut-être tenté de nous opposer, c'est que le monde phénoménal tel que nous le concevons, existant une infinité de fois dans et par une infinité de monades différentes, n'existe point en lui-même, et se réduit à n'être qu'une expression générique, un concept dépourvu de toute réalité objective. Mais juger ainsi serait juger mal, croyons-nous. Cette sorte de morcellement à l'infini de l'existence que nous attribuons au monde phénoménal n'est pas une anomalie; c'est au contraire la loi universelle de toute nature créée. Le vivant lui-même, qu'on peut considérer

1. On peut voir par là que nous n'accepterions pas l'idée que Leibniz semble se faire de la nature de la force résidant en la monade, lorsqu'il la compare à celle « d'un arc que l'on tend » ou « d'un poids suspendu par un fil ». La force métaphysique et la force physique ou phénoménale que Leibniz identifie par ces comparaisons n'ont rien de commun entre elles, sinon le nom que nous leur imposons, et par lequel nous exprimons une analogie qui n'existe que pour notre esprit.

comme le type de l'être véritable et de l'unité, n'y échappe pas, parce qu'il est soumis à la loi du temps. Le temps en effet introduit dans les existences qui lui sont soumises une multiplicité du même genre que celle dont il est question ici. Considéré dans l'instant indivisible, c'est-à-dire en somme dans l'intemporel, le vivant est un d'une manière rigoureuse et absolue; et il faut qu'il le soit, autrement il ne serait pas un être. Mais dans la succession des moments du temps, son unité n'est plus que de l'*identité* : et cette identité consiste non pas en ce que son existence demeure la même en totalité ou en partie, car alors en totalité ou en partie, elle n'appartiendrait pas au temps, mais au contraire en ce que cette existence se renouvelle sans cesse d'une manière intégrale, en demeurant seulement plus ou moins semblable à elle-même selon que les moments du temps auxquels on la considère sont plus ou moins rapprochés les uns des autres. Comment cette loi du renouvellement perpétuel, qui est la loi même du devenir, est conciliable avec les conditions de la permanence à travers la durée sans laquelle il n'y a plus d'existence véritable, du moins plus d'existence dans le temps, c'est ce que nous n'avons pas à rechercher pour le moment. Il nous suffit de reconnaître sa réalité, laquelle n'est pas douteuse, et d'en faire l'application au cas qui nous occupe. Or cette application se fait d'elle-même. Si le vivant demeure permanent, c'est-à-dire un à travers la durée dans le renouvellement perpétuel et intégral de son être, la permanence du monde phénoménal ne saurait être compromise par le fait que l'existence de ce monde se trouve rattachée à celle du vivant; et la pluralité même indéfinie des vivants n'est pas un obstacle à l'unité de ce même monde, parce que, manifestement, cette unité est analogue à la permanence à travers la durée, et qu'elle repose sur les mêmes principes. Il est vrai que ce n'est pas l'unité telle qu'on l'imagine assez souvent, nous voulons dire l'unité d'une chose qui, sans être un vivant, subsisterait pourtant en elle-même, absolument et immuablement constituée, en un mot l'unité d'un corps brut. Mais une telle unité n'est qu'une chimère, parce qu'elle implique que son objet soit hors du temps, par conséquent hors du réel. Or c'est aux conceptions sérieuses de l'esprit, non aux idées chimériques, que les théories philosophiques sont tenues de donner satisfaction.

Que pourrait-on objecter encore? Serait-ce qu'un monde qui tient ainsi tout entier dans une existence individuelle et périssable perd par là toute réalité en lui-même, et toute objectivité à l'égard de cet être avec lequel se confond son être propre? Mais, au contraire, il semble que la théorie en question fournisse au sujet de la réalité

et de l'objectivité du monde extérieur des solutions tout à fait satisfaisantes. Elle attribue aux phénomènes une réalité véritable, puisqu'elle en fait des créations, ou plutôt des manières d'être de l'âme qui est la réalité par excellence; mais elle ne leur prête point, comme la théorie qui fait de la matière un absolu, une existence propre et autonome, ce qui aurait pour conséquence de mettre chacun d'eux hors de la dépendance du tout, et par là d'enlever à ce tout l'unité qui le fait intelligible lui et ses parties. Sans tomber par conséquent dans les exagérations de Berkeley, qui fait du monde phénoménal une simple représentation du sujet pensant, c'est-à-dire en définitive une illusion et un rêve, elle évite l'absurdité qu'il y a à réaliser sous le nom de *matière* une prétendue chose en soi qui n'est qu'une abstraction pure, un concept vide objectivé. En même temps elle donne au monde phénoménal à l'égard de chaque vivant particulier toute l'objectivité désirable. En effet, si ce monde, en tant qu'il est pour nous, a une existence entièrement subordonnée à la nôtre et qui doit disparaître avec la nôtre, il retrouve, au regard de chacun de nous, dans l'infinité des monades qui le constituent, au même titre que la nôtre, une perpétuité, une indéfectibilité, un caractère absolu qu'aucune autre doctrine peut-être ne lui assure au même degré, non pas même celles qui semblent avoir été créées tout exprès pour proclamer l'existence en soi de la matière, comme l'atomisme de Démocrite et d'Epicure.

Pourtant il est impossible de se dissimuler que les raisons sur lesquelles a été établie cette théorie de la nature de l'âme et des rapports de l'âme avec le monde physique donne lieu à une difficulté grave, ou plutôt laissent après elles un *desideratum* auquel il faut donner satisfaction sous peine de voir leur autorité compromise. Le point de départ de cette théorie a été une recherche des vrais caractères de la causalité et de la finalité; laquelle recherche nous a conduits à cette idée que la causalité et la finalité consistent dans une dépendance, ou plutôt dans une corrélation de chaque phénomène avec tous les phénomènes de l'univers à travers l'infinité du temps et de l'espace, et par conséquent sont universelles. Mais peut-on dire avec vérité que la causalité et la finalité particulières ne soient rien? Qu'elles n'expliquent ni l'existence des phénomènes ni l'ordre général de la nature, c'est un point que nous pouvons, ce semble, tenir pour acquis; mais suit-il de là qu'on soit en droit de les considérer comme des illusions pures? Le contraire est évident, car, à tous les instants de la vie, nous avons occasion de mettre en jeu certains phénomènes pour provoquer l'apparition de phénomènes différents; c'est-à-dire que, du moins dans le domaine de

notre expérience, la causalité consiste dans une dépendance de chaque phénomène à l'égard d'un antécédent déterminé et *inconditionnel*, comme dit Stuart Mill, et que, par conséquent, les phénomènes se relient causalement les uns aux autres par groupes restreints. Quant à la finalité particulière, il n'est pas possible non plus de lui refuser toute espèce de réalité; car on voit assez clairement que dans la nature en général, et surtout dans les corps propres des êtres organisés, tels phénomènes servent à la réalisation de tels autres, et cela en vertu d'une disposition naturelle à laquelle la volonté de l'homme n'a point de part; de sorte, qu'au moins en apparence, le rapport de ceux-là à ceux-ci est un rapport de moyens à fins, ce qui même implique une justification de la théorie de la finalité intentionnelle que nous avons condamnée.

Dès lors, pour que notre conception de la causalité et de la finalité comme universelles puisse être admise, il faut à tout le moins qu'elle n'exclue pas radicalement, comme au premier abord elle paraît le faire, la causalité et la finalité particulières. Il semble même nécessaire que la causalité et la finalité particulières y trouvent leur explication et puissent s'en déduire, attendu qu'on ne comprendrait pas qu'en dehors de la détermination à l'existence, ou de la détermination à l'ordre et à l'harmonie, les phénomènes subissent des déterminations différentes sans rapports avec les premières. Nous sommes donc tenu d'opérer cette déduction pour être en droit de conclure d'une manière définitive au bien fondé des théories qui précèdent.

IV

Tout d'abord, peut-on penser qu'il existe deux formes, ou seulement deux degrés de la causalité et de la finalité? Assurément non. La causalité et la finalité sont unes en nature, unes en degré, et consistent dans une connexion de tous les phénomènes de l'univers entre eux, ainsi que nous l'avons dit. Mais cette dépendance où est un phénomène à l'égard du tout métaphysique, soit quant au fait de son existence, soit quant à la place qu'il occupe dans l'ordre universel de la nature, n'empêche pas qu'il puisse exister entre ce phénomène et tels ou tels phénomènes différents des connexions particulières constituant pour le premier, lorsque les autres sont donnés, des déterminations de tel ou tel genre, par exemple des déterminations en quantité, en qualité, en situation relative, etc. Si maintenant on considère que ces déterminants du phénomène en question constituent pour lui des antécédents qu'il

nous est souvent donné de reconnaître, on comprendra sans peine que nous ayons donné à ces antécédents, les seules conditions du phénomène qui soient pour nous assignables, le nom de *causes*, bien qu'au fond entre ces antécédents et la cause véritable il n'y ait aucune communauté de nature. De même, lorsque nous voyons dans un être organisé vivant certaines fonctions se correspondre, certains organes servir à certains autres, il est naturel sans doute que nous donnions à ces correspondances, qui sont tout ce qui dans notre intelligence peut éveiller l'idée de l'ordre universel, le nom de *fins* par lequel cet ordre s'exprime, bien qu'en réalité il n'y ait rien de commun entre la finalité ainsi comprise et la finalité véritable, puisque la finalité véritable, étant l'œuvre d'une spontanéité qui se développe, exclut l'idée d'un calcul de la nature que l'autre suppose expressément, et que de plus la dépendance de chaque partie de l'univers à l'égard du tout exclut la subordination intégrale d'une partie quelconque à une autre partie.

Ainsi on comprend aisément comment il peut exister pour les phénomènes, en dehors des lois de la causalité et de la finalité universelles, d'autres lois auxquelles, en dépit de leur hétérogénéité avec les premières, les hommes ont imposé des noms qui semblaient devoir convenir à celles-ci seules. Il reste à voir comment cette seconde catégorie de lois a son principe et sa racine dans la première.

S'il est une vérité incontestable, c'est assurément que l'infini ne peut entrer à aucun titre et d'aucune manière dans notre entendement, ni dans un entendement quelconque; à moins que, parlant d'un entendement différent du nôtre, on renonce à donner aucun sens à ce mot d'*entendement*. Il suit de là que rattacher la production effective d'un phénomène à une infinité de conditions revient à déclarer cette production absolument indéterminable, et par conséquent inintelligible, pour nous et en soi. De même, dire qu'un phénomène est coordonné à une infinité d'autres c'est renoncer par avance à tout espoir de découvrir jamais quelle place tient ce phénomène dans l'ensemble de la nature, ni quel rôle il y joue. D'une façon comme de l'autre le phénomène en question est mis hors la loi de l'intelligence d'une manière évidente, puisque du moment où sa cause et sa fin sont un infini, par conséquent un être métaphysique et transcendant, il est clair que son rapport avec sa cause et avec sa fin est inassignable pour une intelligence qui ne peut se mouvoir que dans le fini, et qui n'a aucun moyen de rattacher le fini à l'infini.

Pour pouvoir expliquer les phénomènes, il est donc indispensable qu'on puisse les rattacher à une somme finie de conditions déterminées. La causalité et la finalité particulières répondent précisément à cette exigence de l'entendement. Comment la considération de la causalité particulière sert à nous rendre l'univers intelligible, c'est ce que l'on aperçoit sans peine. Les connexions existant entre un phénomène donné et ses divers antécédents particuliers permettent, avons-nous dit, de rendre compte des déterminations que ce phénomène présente en quantité, qualité, situation relative dans le temps ou dans l'espace, etc. Or expliquer les phénomènes c'est justement rendre compte de leurs déterminations ou propriétés. Aussi la science, dont c'est l'objet essentiel d'expliquer les phénomènes, a-t-elle pour premier fondement le principe dit des *causes efficientes*. Quant au principe des *causes finales*, bien qu'il puisse dans certains cas servir de fil conducteur aux recherches du savant, il n'occupe aucune place dans l'édifice de la science : un phénomène s'explique scientifiquement par ce qui le produit, et jamais par ce à quoi il sert. Il est donc moins aisé de comprendre comment ce principe intervient, de même que le principe des causes efficientes, dans l'interprétation rationnelle des phénomènes de la nature. Voici comment la chose, à notre avis, peut être entendue.

La loi des causes efficientes permet de rendre compte de toutes les déterminations d'un phénomène; mais rend-elle compte de ce phénomène lui-même quant au fait réel et concret de son existence?

Bon nombre de philosophes l'ont pensé, estimant qu'un phénomène n'est rien de plus qu'un groupement particulier de qualités ou de propriétés déterminées, et que l'explication qu'on en donne est complète, lorsqu'on a fait la part de toutes les lois dont ces qualités ou propriétés dépendent. Mais il y a là, certainement, une grave confusion d'idées. Qu'un phénomène réel et concret ne soit qu'un groupe de qualités réelles et concrètes comme lui; que la rose, par exemple, qui est ici devant moi, ne soit autre chose qu'une certaine couleur unie à un certain parfum, à une certaine résistance, à une certaine température, etc., c'est une manière de voir au sujet de laquelle une philosophie éclairée aurait peut-être plus d'une réserve à formuler. Mais enfin acceptons-la. Croit-on que, par là, la thèse qui prétend expliquer par la seule loi des causes efficientes ce qu'il y a de concret dans les phénomènes se trouve justifiée? Mais il est évident, au contraire, que la question a été déplacée et nullement résolue; car c'est un enfantillage d'opposer à la rose son parfum en donnant à la première le nom de phénomène, et au second, celui de propriété d'un phénomène. Le parfum

de la rose est un phénomène tout aussi réellement et, en un sens, plus réellement que la rose elle-même. Dès lors, à quoi sert-il de décomposer le phénomène que l'on considère en qualités ou en propriétés élémentaires? De deux choses l'une : ou bien l'on admet que le parfum de la rose est, comme la rose elle-même, un complexus de qualités; et dans ce cas la résolution de la rose en des qualités telles que son parfum, sa couleur, etc., ne fait pas avancer d'un pas la question : ou bien l'on suppose que le parfum de la rose est un phénomène simple et indécomposable, ce qui implique que l'antécédent causal de ce parfum est également un phénomène simple et indécomposable; et alors il s'agit de savoir si un antécédent A peut déterminer quant à l'existence son conséquent B, question qu'il faut résoudre par la négative, ainsi que nous l'avons vu plus haut. D'aucune façon donc on ne peut rendre compte de l'être même des phénomènes en s'appuyant sur la loi des causes efficientes.

Pourtant il est inadmissible que l'intelligence ne soit qu'abstraite et répugne au concret. Bien loin de lui être étranger, l'être est son objet propre; et le penser serait au-dessous du sentir, si la pensée n'était qu'un jeu portant sur des concepts, alors que la sensation nous fait pénétrer, ce semble, au cœur même du réel. Ce qui fait que dans tous nos jugements entre effectivement l'affirmation de l'être, c'est leur caractère d'universalité [1]. Par exemple, si j'affirme l'existence réelle d'un corps, c'est que je le situe dans l'espace, non pas relativement, comme on situe un point dans un plan par rapport à deux axes de coordonnées, mais absolument, c'est-à-dire par rapport à tous les corps de l'univers à la fois : ce qui suppose que dans l'intuition actuelle que j'ai de la situation de ce corps il entre une intuition plus ou moins confuse de tous les corps de l'univers avec leurs situations respectives, et que dans le jugement par lequel je donne à cette intuition la forme du penser entre la représentation intellectuelle de l'espace avec son infinité et son unité. Mais cette manière de penser l'être n'est encore que formelle et purement spontanée. Il nous faut quelque chose de plus. Nous avons besoin, non seulement de penser les choses comme existantes, mais encore de penser l'existence elle-même, d'en faire un concept objectif pour soumettre

1. Nous prenons la liberté de rappeler que cette question, à laquelle il nous est impossible de donner ici tous les développements qu'elle comporte, a été traitée dans notre *Cours de philosophie*. L'universalité de tous les jugements a été établie au chap. du *Jugement*, et l'identité de l'affirmation de l'être et de l'affirmation de l'universel l'a été à plusieurs reprises et sous plusieurs formes dans le cours de l'ouvrage, particulièrement au paragraphe 63 et dans la théorie de la *Raison*.

ce concept à l'effort de la réflexion et de l'analyse. Du reste il n'y a là nullement un caractère propre à l'idée de l'être. Toutes les idées formelles de l'intelligence — lesquelles, à la vérité, ne sont que des modes différents de l'idée de l'être, — l'infini, l'absolu, le parfait, subissent la même loi. C'est pourquoi, transformant en objet de pensée ce par quoi nous pensons, il nous arrive constamment de parler de l'absolu, de l'infini, du parfait, et même de prétendre spéculer sur leur nature.

Ainsi c'est une exigence positive de l'intelligence que les phénomènes soient non seulement pensés, et pensés comme existants — deux choses qui, en réalité, n'en font qu'une, — mais encore que leur existence même soit pensée en elle-même et à titre d'objet. Mais qu'est-ce que penser l'existence d'un phénomène en elle-même et à titre d'objet? Ce n'est pas juger que ce phénomène existe, car un tel jugement est un acte de la pensée spontanée unie à l'intuition sensible. C'est comprendre l'existence de ce phénomène, autrement dit, savoir pourquoi il existe. Or nous venons de voir que ce n'est pas en faisant appel aux causes efficientes qu'on peut répondre à cette question. *Pourquoi?* ici, ne signifie donc pas *par quelles causes?* Dès lors que peut-il signifier sinon *pour quelles fins?* Ainsi comprendre l'existence d'un phénomène c'est pouvoir dire à quoi il sert, et de quel ordre plus ou moins complexe il fait partie : c'est, par conséquent, rattacher ce phénomène à un groupe restreint de phénomènes différents par un rapport de finalité, et en même temps introduire dans l'interprétation des faits l'idée, légitime si on lui conserve son sens relatif, illusoire si l'on veut lui attribuer un sens absolu, d'intention de la nature présidant aux agencements et aux coordinations multiples que nous observons dans le monde des phénomènes.

On voit par là, pour le dire en passant, qu'aux yeux de l'entendement, de cet entendement discursif, fragmentaire, limité, inhabile par conséquent à saisir l'être qui est un et universel, de cet entendement qui pourtant est la seule forme concevable et possible de l'intelligence, toute explication de l'existence d'une chose est une justification de cette existence; que les choses ne peuvent exister qu'à la condition de le mériter; et qu'enfin, comme l'a dit excellemment Bossuet, « la perfection est la raison d'être ». La philosophie spéculative peut quelquefois être pessimiste, parce qu'elle a pour objet de constituer une conception systématique de la nature, et que dans une pareille recherche les écarts sont toujours à craindre; mais l'esprit humain, dans son fond et dans la spontanéité de son action, est essentiellement optimiste.

Il est facile de voir aussi que cette double loi de la causalité et de la finalité particulières correspond absolument au dualisme de nos facultés empiriques, l'intelligence et la sensibilité. L'intelligence a pour fonction la détermination des lois idéales, abstraites, purement conditionnelles auxquelles obéissent les phénomènes. Or ce point de vue des lois abstraites et conditionnelles c'est justement celui de la causalité particulière. Quant à la sensibilité, ce qu'elle exige c'est un monde réel, et qui lui donne satisfaction. Or ce qui donne satisfaction à la sensibilité — du moins à la sensibilité supérieure, mais c'est celle-là seulement qui a un caractère intellectuel, et qui a des exigences légitimes à faire valoir en même temps que l'intelligence, — c'est l'ordre, l'harmonie, la beauté, la finalité par conséquent. Dire que les deux principes de la causalité et de la finalité particulières sont nécessaires et suffisants pour nous rendre le monde phénoménal intelligible revient donc au fond à dire que les facultés au moyen desquelles se constitue notre expérience de ce monde sont au nombre de deux, l'intelligence et la sensibilité.

Ainsi la causalité et la finalité particulières sont les principes fondamentaux sur lesquels repose toute explication rationnelle de la nature phénoménale. Ce sont, par conséquent, *des catégories de l'entendement*, ou plutôt, ce sont *les catégories*, toutes les catégories, car l'interprétation du réel est achevée quand on en a découvert le comment et le pourquoi. Quelques motifs qu'ait pu avoir Kant pour faire figurer au nombre des catégories la quantité, la qualité et la modalité de nos jugements, il est certain pourtant que les vraies catégories, les seules à proprement parler, sont celles de la relation, parce que l'on ne rend effectivement compte des phénomènes que par les rapports qu'ils ont les uns avec les autres. Du reste c'est là un point sur lequel on paraît être aujourd'hui généralement d'accord. Or les deux seuls genres de relations par lesquels les phénomènes se conditionnent, et conséquemment s'expliquent les uns les autres, sont la causalité et la finalité. Kant parle, il est vrai, de la substance et du mode, ainsi que de la réciprocité d'action. Mais la réciprocité d'action ne peut pas servir à l'entendement pour constituer cette expérience intelligente dont Kant, avec infiniment de raison, faisait l'objet propre de la pensée; car ce ne sont pas deux phénomènes, ni un nombre limité quelconque de phénomènes qui sont en réciprocité d'action, ce sont tous les phénomènes de l'univers, ainsi que Kant le déclare lui-même. Ainsi la réciprocité d'action est un infini, qui déborde tous les cadres de l'entendement et ne peut entrer dans aucun. C'est pourquoi, lorsque nous avons traité, nous aussi, de la réciprocité d'action, sous un nom différent il est vrai,

car nous l'avons appelée *causalité et finalité universelles*, nous l'avons présentée d'une manière très expresse comme un objet transcendant auquel l'entendement ne peut atteindre. Quant à la substance, il est visible que ce mot désigne dans la pensée de Kant, et ne peut désigner pour une pensée quelconque, que cette unité du tout des phénomènes dans laquelle nous avons cru retrouver ce que l'on désigne communément par le nom d'âme. Dès lors dans le couple *substance et mode* il est impossible d'apercevoir autre chose que l'unité et l'universalité des phénomènes, c'est-à-dire l'âme, s'exprimant, ou plutôt se réalisant, ainsi que nous l'avons montré, dans une multitude indéfinie de phénomènes particuliers. Ce couple est donc tout autre chose qu'un principe servant à rendre intelligible le monde phénoménal. Il exprime sans doute une loi constitutive de la nature en soi — de même que la réciprocité d'action, dont au reste il ne diffère pas, puisque, comme nous l'avons vu, l'universalité des phénomènes est nécessairement une unité, une substance, — une âme; mais, par là même, il est impossible de le considérer comme l'un des principes au moyen desquels notre entendement fini interprète la nature et la traduit en concepts. Si l'on voulait absolument en faire une catégorie, il faudrait dire qu'il est une catégorie *avant l'expérience*, une catégorie de la chose en soi, mais non pas une catégorie *de l'expérience*, une catégorie du monde des phénomènes tel que le construit l'entendement. Les deux seules catégories de l'expérience et de l'entendement qu'il soit possible de reconnaître sont, par conséquent, ce que nous avons appelé la causalité et la finalité particulières.

Reste à montrer que la causalité et la finalité particulières sont impliquées et données par la causalité et la finalité universelles, ou, en d'autres termes, que, par cela seul que le monde se constitue sous l'action de la double loi de la causalité et de la finalité, il se constitue intelligible.

Il peut sembler, au premier abord, que l'idée de la causalité et de la finalité universelles, établissant une connexion et une corrélation de tous les phénomènes de l'univers les uns avec les autres, et mettant toutes choses dans chaque chose, implique l'identité parfaite de tous ces phénomènes entre eux, et par suite leur radicale indétermination; de sorte qu'un monde qui obéirait à ces deux lois, et dans lequel il ne se trouverait aucun principe différent capable d'y introduire la diversité, serait pareil au chaos d'Anaxagore, où les éléments matériels se mêlaient, se pénétraient, se confondaient absolument. Il est en effet certain que l'idée de la causalité et de la finalité universelles, par elle-même, implique la conséquence

que nous venons de signaler; mais c'est une question de savoir si l'idée de la causalité et de la finalité universelles est une idée qui se suffise à elle-même, une idée complète, une vraie idée, comme sont les idées du cercle et du triangle, ou si, au contraire, elle n'appelle pas d'une manière nécessaire l'idée antagoniste, son *antithèse*, comme dit Hegel, pour former avec celle-ci une *synthèse*, qui seule est réelle et intelligible. Or c'est justement cette dernière assertion qui est la vraie, et nous l'avons déjà dit plus haut quand nous avons eu occasion de montrer que l'unité ne se comprend que par la multiplicité, de même que la multiplicité par l'unité [1]; que l'universel par conséquent n'est rien en soi, et qu'il n'a d'existence que dans et par les phénomènes indéfiniment multiples par lesquels il s'exprime, de même que ces phénomènes n'existent que dans et par l'universel; de sorte que l'âme, dont l'idée n'est autre que celle de l'universel considéré comme puissance active, en elle-même est une abstraction; et le corps, considéré indépendamment de l'âme qui fait son unité et son être, est une abstraction également. Mais il ne sera pas inutile d'apporter ici quelques raisons moins générales et plus spécialement adaptées à la question qui nous occupe que celles que nous exposions alors.

On accordera bien, sans doute, que les lois fondamentales qui président à la constitution du monde des phénomènes doivent constituer ce monde de telle sorte qu'il soit réel, et non pas seulement imaginaire. Or un monde qui serait homogène dans toutes ses parties, et où rien ne se différencierait de rien, serait un monde imaginaire, non un monde réel. De plus la causalité et la finalité universelles elles-mêmes ne pourraient pas se comprendre si tout devait être homogène et indéterminé dans la nature; car alors où serait le phénomène produit en vertu de la loi des causes efficientes? Où serait le phénomène harmonique à tous les autres en vertu de la loi des causes finales? Et réciproquement comment l'universalité des phénomènes pourrait-elle déterminer l'existence de quelque chose si elle-même était l'indétermination absolue?

Il est donc certain que la connexion de tous les phénomènes entre eux, loin d'entraîner l'uniformité et l'identité de toutes choses, suppose au contraire une certaine diversité dans la nature. Un phénomène ne peut être corrélatif à tous les autres, tant suivant la

1. Cette synthèse de l'un et du multiple c'est, dans l'ordre purement phénoménal, le continu *scandale* de la raison, *labyrinthe* de la pensée aux yeux de certains philosophes, chimère et illusion suivant quelques autres; nous dirions, nous, expression parfaite en forme de temps ou d'espace de la nature de l'être, et aussi, image simplifiée de cette même nature.

loi des causes efficientes que suivant celle des causes finales, s'il ne se différencie d'eux tous. Par conséquent, il est à la fois universel et individuel; universel, en tant qu'il a pour cause tout le reste des phénomènes, et que, par là même, il exprime l'univers total; individuel, en tant qu'il exprime cet univers d'une manière particulière et qui n'appartient qu'à lui. Ceci, du reste, ne veut pas dire que sa nature soit double, ni qu'il soit partiellement universel, partiellement individuel; car alors le phénomène en question serait en réalité deux phénomènes juxtaposés, dont l'un serait exclusivement universel, l'autre exclusivement individuel. Non, l'unité au contraire subsiste en lui parfaite. Ce qu'il y a en lui d'universel c'est lui-même, et lui tout entier; ce qu'il y a de particulier c'est lui-même encore, lui-même tout entier; de sorte que l'universalité et l'individualité sont deux aspects de sa nature, opposés sans doute, contraires même, mais se supposant, s'impliquant, se donnant réciproquement.

Ainsi, le monde réduit à n'être qu'un phénomène unique, universel et indéterminé, est une impossibilité et une conception vide de sens. Il faut que ce monde se différencie, qu'il se détermine, qu'il devienne une multiplicité, même indéfinie, de phénomènes tous distincts les uns des autres, sans que d'ailleurs aucun de ces phénomènes cesse d'être corrélatif au tout, expressif du tout et universel par là même. Il le faut pour que ce monde possède une réelle existence; il le faut encore pour que les lois fondamentales de la causalité et de la finalité universelles puissent s'y appliquer. Mais la causalité et la finalité universelles, qui impliquent ainsi la diversité des phénomènes, expliquent-elles cette diversité directement et par elles-mêmes? Il est évident qu'elles ne l'expliquent pas, attendu que l'universalité des phénomènes, ne comportant aucune diversité, ne peut être un principe de diversité pour ce qu'elle engendre. La diversité des phénomènes exige donc qu'ils soient soumis à d'autres principes de détermination que la causalité et la finalité universelles, lesquels principes, évidemment, ne pourront être que particuliers. Ainsi la causalité et la finalité universelles n'excluent pas plus la causalité et la finalité particulières que le caractère d'universalité inhérent à chaque phénomène n'empêche les phénomènes d'être multiples et tous distincts les uns des autres. Mais il y a plus. La causalité et la finalité universelles, avons-nous dit, n'auraient pas d'applications possibles dans un monde où ne se rencontreraient pas la causalité et la finalité particulières. Donc la causalité et la finalité universelles sont deux concepts incomplets, comme est incomplet, nous l'avons vu, le concept de l'unité et de l'universalité du monde phénoménal :

c'est-à-dire que la causalité et la finalité universelles supposent la causalité et la finalité particulières à titre d'antithèses nécessaires de leurs propres concepts, et d'existences indissolublement unies aux leurs, justement de la même manière que l'unité et l'universalité du monde phénoménal impliquent la multiplicité des phénomènes et leur distinction. Ainsi la causalité et la finalité particulières sont en quelque sorte complémentaires de la causalité et de la finalité universelles, et réciproquement. Les premières donnent les secondes et les secondes les premières. Il est du reste assez facile de s'en rendre compte.

Les déterminations d'un phénomène sont toujours en nombre illimité, et chacune de ces déterminations a sa raison d'être dans un phénomène antécédent particulier. On peut dire encore, ce qui pour le fond revient au même, qu'un phénomène qui paraît simple au premier abord est toujours fonction d'une multiplicité indéfinie de conditions; de sorte que plus est grand le nombre de celles de ces conditions auxquelles on fait leur part, plus est complète la détermination par l'esprit du phénomène en question, et plus l'explication scientifique qu'on en donne serre de près la réalité. De là résulte chez le savant une tendance à croire que la série des explications partielles qu'il n'achève pas, si elle était achevée, constituerait une explication intégrale, suffisante à tous les points de vue, du phénomène qui l'occupe; et que les vraies et les seules explications dont un phénomène soit susceptible ce sont les explications par les antécédents phénoménaux, autrement dit les explications scientifiques, à l'exclusion entière des explications métaphysiques. Cette manière de voir serait admissible sans doute *si la série pouvait s'achever*, parce qu'alors il n'existerait effectivement ni être ni substance, mais seulement des rapports. Mais *la série ne peut pas s'achever*, parce qu'elle est un infini, et la nature ne l'achève pas plus que notre esprit, parce qu'elle est inachevable, non seulement pour nous, mais encore en soi. Dès lors on ne peut plus dire que les explications par les antécédents phénoménaux, objets de la méthode scientifique, en se totalisant, constituent une explication intégrale. Tant qu'il ne s'agit que des déterminations d'un phénomène la méthode scientifique suffit à en rendre compte; mais dès qu'il s'agit de l'être même de ce phénomène c'est autre chose, parce qu'on se trouve alors en présence d'un infini, et que l'infini n'est plus d'ordre scientifique, mais d'ordre métaphysique. En passant de la considération des déterminations et qualités à la considération de l'être la science pose donc un problème qu'elle ne résout pas, et que seule la métaphysique peut résoudre.

loi des causes efficientes que suivant celle des causes finales, s'il ne se différencie d'eux tous. Par conséquent, il est à la fois universel et individuel; universel, en tant qu'il a pour cause tout le reste des phénomènes, et que, par là même, il exprime l'univers total; individuel, en tant qu'il exprime cet univers d'une manière particulière et qui n'appartient qu'à lui. Ceci, du reste, ne veut pas dire que sa nature soit double, ni qu'il soit partiellement universel, partiellement individuel; car alors le phénomène en question serait en réalité deux phénomènes juxtaposés, dont l'un serait exclusivement universel, l'autre exclusivement individuel. Non, l'unité au contraire subsiste en lui parfaite. Ce qu'il y a en lui d'universel c'est lui-même, et lui tout entier; ce qu'il y a de particulier c'est lui-même encore, lui-même tout entier; de sorte que l'universalité et l'individualité sont deux aspects de sa nature, opposés sans doute, contraires même, mais se supposant, s'impliquant, se donnant réciproquement.

Ainsi, le monde réduit à n'être qu'un phénomène unique, universel et indéterminé, est une impossibilité et une conception vide de sens. Il faut que ce monde se différencie, qu'il se détermine, qu'il devienne une multiplicité, même indéfinie, de phénomènes tous distincts les uns des autres, sans que d'ailleurs aucun de ces phénomènes cesse d'être corrélatif au tout, expressif du tout et universel par là même. Il le faut pour que ce monde possède une réelle existence; il le faut encore pour que les lois fondamentales de la causalité et de la finalité universelles puissent s'y appliquer. Mais la causalité et la finalité universelles, qui impliquent ainsi la diversité des phénomènes, expliquent-elles cette diversité directement et par elles-mêmes? Il est évident qu'elles ne l'expliquent pas, attendu que l'universalité des phénomènes, ne comportant aucune diversité, ne peut être un principe de diversité pour ce qu'elle engendre. La diversité des phénomènes exige donc qu'ils soient soumis à d'autres principes de détermination que la causalité et la finalité universelles, lesquels principes, évidemment, ne pourront être que particuliers. Ainsi la causalité et la finalité universelles n'excluent pas plus la causalité et la finalité particulières que le caractère d'universalité inhérent à chaque phénomène n'empêche les phénomènes d'être multiples et tous distincts les uns des autres. Mais il y a plus. La causalité et la finalité universelles, avons-nous dit, n'auraient pas d'applications possibles dans un monde où ne se rencontreraient pas la causalité et la finalité particulières. Donc la causalité et la finalité universelles sont deux concepts incomplets, comme est incomplet, nous l'avons vu, le concept de l'unité et de l'universalité du monde phénoménal :

c'est-à-dire que la causalité et la finalité universelles supposent la causalité et la finalité particulières à titre d'antithèses nécessaires de leurs propres concepts, et d'existences indissolublement unies aux leurs, justement de la même manière que l'unité et l'universalité du monde phénoménal impliquent la multiplicité des phénomènes et leur distinction. Ainsi la causalité et la finalité particulières sont en quelque sorte complémentaires de la causalité et de la finalité universelles, et réciproquement. Les premières donnent les secondes et les secondes les premières. Il est du reste assez facile de s'en rendre compte.

Les déterminations d'un phénomène sont toujours en nombre illimité, et chacune de ces déterminations a sa raison d'être dans un phénomène antécédent particulier. On peut dire encore, ce qui pour le fond revient au même, qu'un phénomène qui paraît simple au premier abord est toujours fonction d'une multiplicité indéfinie de conditions; de sorte que plus est grand le nombre de celles de ces conditions auxquelles on fait leur part, plus est complète la détermination par l'esprit du phénomène en question, et plus l'explication scientifique qu'on en donne serre de près la réalité. De là résulte chez le savant une tendance à croire que la série des explications partielles qu'il n'achève pas, si elle était achevée, constituerait une explication intégrale, suffisante à tous les points de vue, du phénomène qui l'occupe; et que les vraies et les seules explications dont un phénomène soit susceptible ce sont les explications par les antécédents phénoménaux, autrement dit les explications scientifiques, à l'exclusion entière des explications métaphysiques. Cette manière de voir serait admissible sans doute *si la série pouvait s'achever*, parce qu'alors il n'existerait effectivement ni être ni substance, mais seulement des rapports. Mais *la série ne peut pas s'achever*, parce qu'elle est un infini, et la nature ne l'achève pas plus que notre esprit, parce qu'elle est inachevable, non seulement pour nous, mais encore en soi. Dès lors on ne peut plus dire que les explications par les antécédents phénoménaux, objets de la méthode scientifique, en se totalisant, constituent une explication intégrale. Tant qu'il ne s'agit que des déterminations d'un phénomène la méthode scientifique suffit à en rendre compte; mais dès qu'il s'agit de l'être même de ce phénomène c'est autre chose, parce qu'on se trouve alors en présence d'un infini, et que l'infini n'est plus d'ordre scientifique, mais d'ordre métaphysique. En passant de la considération des déterminations et qualités à la considération de l'être la science pose donc un problème qu'elle ne résout pas, et que seule la métaphysique peut résoudre.

loi des causes efficientes que suivant celle des causes finales, s'il ne se différencie d'eux tous. Par conséquent, il est à la fois universel et individuel; universel, en tant qu'il a pour cause tout le reste des phénomènes, et que, par là même, il exprime l'univers total; individuel, en tant qu'il exprime cet univers d'une manière particulière et qui n'appartient qu'à lui. Ceci, du reste, ne veut pas dire que sa nature soit double, ni qu'il soit partiellement universel, partiellement individuel; car alors le phénomène en question serait en réalité deux phénomènes juxtaposés, dont l'un serait exclusivement universel, l'autre exclusivement individuel. Non, l'unité au contraire subsiste en lui parfaite. Ce qu'il y a en lui d'universel c'est lui-même, et lui tout entier; ce qu'il y a de particulier c'est lui-même encore, lui-même tout entier; de sorte que l'universalité et l'individualité sont deux aspects de sa nature, opposés sans doute, contraires même, mais se supposant, s'impliquant, se donnant réciproquement.

Ainsi, le monde réduit à n'être qu'un phénomène unique, universel et indéterminé, est une impossibilité et une conception vide de sens. Il faut que ce monde se différencie, qu'il se détermine, qu'il devienne une multiplicité, même indéfinie, de phénomènes tous distincts les uns des autres, sans que d'ailleurs aucun de ces phénomènes cesse d'être corrélatif au tout, expressif du tout et universel par là même. Il le faut pour que ce monde possède une réelle existence; il le faut encore pour que les lois fondamentales de la causalité et de la finalité universelles puissent s'y appliquer. Mais la causalité et la finalité universelles, qui impliquent ainsi la diversité des phénomènes, expliquent-elles cette diversité directement et par elles-mêmes? Il est évident qu'elles ne l'expliquent pas, attendu que l'universalité des phénomènes, ne comportant aucune diversité, ne peut être un principe de diversité pour ce qu'elle engendre. La diversité des phénomènes exige donc qu'ils soient soumis à d'autres principes de détermination que la causalité et la finalité universelles, lesquels principes, évidemment, ne pourront être que particuliers. Ainsi la causalité et la finalité universelles n'excluent pas plus la causalité et la finalité particulières que le caractère d'universalité inhérent à chaque phénomène n'empêche les phénomènes d'être multiples et tous distincts les uns des autres. Mais il y a plus. La causalité et la finalité universelles, avons-nous dit, n'auraient pas d'applications possibles dans un monde où ne se rencontreraient pas la causalité et la finalité particulières. Donc la causalité et la finalité universelles sont deux concepts incomplets, comme est incomplet, nous l'avons vu, le concept de l'unité et de l'universalité du monde phénoménal :

c'est-à-dire que la causalité et la finalité universelles supposent la causalité et la finalité particulières à titre d'antithèses nécessaires de leurs propres concepts, et d'existences indissolublement unies aux leurs, justement de la même manière que l'unité et l'universalité du monde phénoménal impliquent la multiplicité des phénomènes et leur distinction. Ainsi la causalité et la finalité particulières sont en quelque sorte complémentaires de la causalité et de la finalité universelles, et réciproquement. Les premières donnent les secondes et les secondes les premières. Il est du reste assez facile de s'en rendre compte.

Les déterminations d'un phénomène sont toujours en nombre illimité, et chacune de ces déterminations a sa raison d'être dans un phénomène antécédent particulier. On peut dire encore, ce qui pour le fond revient au même, qu'un phénomène qui paraît simple au premier abord est toujours fonction d'une multiplicité indéfinie de conditions; de sorte que plus est grand le nombre de celles de ces conditions auxquelles on fait leur part, plus est complète la détermination par l'esprit du phénomène en question, et plus l'explication scientifique qu'on en donne serre de près la réalité. De là résulte chez le savant une tendance à croire que la série des explications partielles qu'il n'achève pas, si elle était achevée, constituerait une explication intégrale, suffisante à tous les points de vue, du phénomène qui l'occupe; et que les vraies et les seules explications dont un phénomène soit susceptible ce sont les explications par les antécédents phénoménaux, autrement dit les explications scientifiques, à l'exclusion entière des explications métaphysiques. Cette manière de voir serait admissible sans doute *si la série pouvait s'achever*, parce qu'alors il n'existerait effectivement ni être ni substance, mais seulement des rapports. Mais *la série ne peut pas s'achever*, parce qu'elle est un infini, et la nature ne l'achève pas plus que notre esprit, parce qu'elle est inachevable, non seulement pour nous, mais encore en soi. Dès lors on ne peut plus dire que les explications par les antécédents phénoménaux, objets de la méthode scientifique, en se totalisant, constituent une explication intégrale. Tant qu'il ne s'agit que des déterminations d'un phénomène la méthode scientifique suffit à en rendre compte; mais dès qu'il s'agit de l'être même de ce phénomène c'est autre chose, parce qu'on se trouve alors en présence d'un infini, et que l'infini n'est plus d'ordre scientifique, mais d'ordre métaphysique. En passant de la considération des déterminations et qualités à la considération de l'être la science pose donc un problème qu'elle ne résout pas, et que seule la métaphysique peut résoudre.

Inversement, la métaphysique donne les vraies conditions d'existence d'un phénomène en le rattachant à l'universel. Mais un phénomène qui n'est expliqué rationnellement que par l'universel apparaît encore comme totalement indéterminé, puisque, comme nous l'avons dit déjà, il n'y a rien dans l'universel, en tant que tel, qui permette de rendre compte de quoi que ce soit d'individuel et de différencié. Pourtant le phénomène a ses déterminations, lesquelles ne peuvent lui venir que de la cause qui lui donne naissance, c'est-à-dire de l'universel lui-même. Comment donc le comprendre? Ce qui n'a pas sa raison dans l'universel l'a en dehors de lui. Mais peut-il exister quelque chose en dehors de l'universel? En un sens, sans doute, c'est impossible, puisque l'universel est la totalité de ce qui existe. Mais l'universel n'est pas seulement cette unité abstraite et vide qui ne peut rien déterminer parce qu'elle est elle-même l'indétermination absolue; il est aussi les choses dont il est la totalité, et qui sont multiples. Si donc le principe des déterminations d'un phénomène pris à part n'est pas dans le monde phénoménal en tant qu'unité et totalité, il peut être, et il est certainement, dans ce même monde en tant que multiplicité et diversité infinies : ce qui revient à dire que tous les phénomènes de l'univers agissent sur le phénomène considéré, non plus en quelque sorte par leur masse globalement rassemblée en un centre unique devenu une unité métaphysique, mais au contraire individuellement, chacun d'eux apportant son contingent d'action plus ou moins considérable dans le résultat total où l'on peut ensuite la retrouver par analyse. De là les *lois de la nature*. Chaque phénomène a sa spécificité, par conséquent son action propre. Donc chaque phénomène agit sur un phénomène donné d'une façon qui lui est particulière et suivant une loi, c'est-à-dire d'une manière nécessaire et d'après des rapports invariables, parce que, dans les relations que les phénomènes ont entre eux, tout ce qui n'est pas la nécessité absolue ne peut être qu'indétermination, alors qu'au contraire ce sont des déterminations réelles que ces relations doivent assurer aux phénomènes qu'elles unissent.

Ainsi le besoin qu'a l'esprit de concevoir le déterminé comme existant nous renvoie de la causalité et de la finalité particulières — nous disons de la causalité et de la finalité, parce que tout ce qui précède s'applique également à l'une et à l'autre de ces lois fondamentales — à la causalité et à la finalité universelles; et le besoin qu'a l'esprit de concevoir l'existant comme déterminé nous renvoie de la causalité et de la finalité universelles à la causalité et à la finalité particulières. Il est vrai qu'il n'y a pas parité ni réciprocité entre ces

deux genres de dépendance. La causalité et la finalité universelles donnent la causalité et la finalité particulières *réellement* puisqu'elles engendrent les phénomènes en leur imposant des déterminations selon les lois de la nature. La causalité et la finalité particulières ne donnent la causalité et la finalité universelles qu'*idéalement*; c'est-à-dire qu'elles les donnent seulement au regard de l'esprit qui, en raison de leur insuffisance, se voit forcé de chercher ce qui les complète et les explique. La causalité et la finalité universelles demeurent donc les formes essentielles et fondamentales de la causalité et de la finalité. Mais cela n'empêche pas qu'on soit en droit de dire que ces formes et leurs contraires, loin de s'exclure, se supposent, s'impliquent réciproquement, et par conséquent sont inséparables.

Et maintenant, il semble que la conception que nous nous sommes faite de la nature de l'âme soit suffisamment justifiée pour qu'il nous soit permis de la considérer comme bien fondée. S'il en est ainsi l'assise première d'une théorie de la liberté est posée, et cette assise est solide. Il ne reste plus qu'à édifier cette théorie elle-même. Ce sera l'objet d'un prochain article.

CHARLES DUNAN.

LE SOCIALISME SUIVANT LES RACES

I. — Les formes diverses du socialisme.

Les théories socialistes.

Exposer les conceptions politiques et sociales des théoriciens de tous les âges serait absolument dépourvu d'intérêt, s'il n'était arrivé parfois à ces conceptions d'être en rapport avec les aspirations d'une époque, et de produire pour cette raison une certaine impression sur les esprits. Si, comme nous l'avons tant de fois soutenu, et comme nous nous proposons de le montrer de nouveau, les institutions d'un peuple sont les conséquences de son organisation mentale héréditaire, et jamais le produit de théories philosophiques créées de toutes pièces, on conçoit le peu d'importance des utopies sociales et des constitutions spéculatives. Mais, dans leurs rêveries, les politiciens et les rhéteurs ne font souvent que revêtir d'une forme accessible aux esprits les aspirations inconscientes de leur époque et de leur race. Ceux qui ont exercé quelque influence dans le monde, tels que Adam Smith en Angleterre, Rousseau en France, n'ont fait que condenser sous une forme intelligible et claire des idées qui se répandaient déjà de toutes parts. Ce qu'ils ont exprimé ils ne l'ont pas créé. Le recul du temps peut seul faire illusion sur ce point.

Si nous limitons les diverses conceptions socialistes au petit nombre de celles qui tirent quelque intérêt et en même temps quelque autorité de l'état général des esprits, l'énumération en sera très brève.

Sous leur diversité apparente, les théories actuelles du gouvernement des sociétés se ramènent à deux principes fondamentaux et opposés : l'individualisme et le collectivisme. Dans l'individualisme, l'homme est abandonné à lui-même, son action est portée à un maximum et celle de l'État à un minimum. Dans le collectivisme, ses moindres actions sont dirigées par l'État, c'est-à-dire par la collectivité; l'individu ne possède aucune initiative, tous les actes de sa vie lui sont tracés. Les deux principes ont toujours été en lutte, et le développement des civilisations modernes a rendu cette

lutte plus vive que jamais. Ils n'ont en eux-mêmes aucune valeur absolue, mais doivent être jugés suivant les temps, et surtout les races chez lesquelles ils se sont manifestés. C'est ce que nous verrons en les examinant tour à tour.

§ 1. *L'Individualisme.* — Tout ce qui a fait la grandeur des civilisations : sciences, arts, philosophies, religions, puissance militaire, etc., a toujours été l'œuvre des individus, et non des collectivités. C'est par les individus d'élite, rares et suprêmes fruits de quelques races supérieures, que se sont réalisés les découvertes et les progrès les plus importants. Les peuples chez lesquels l'individualisme est le plus développé, sont par ce fait seul à la tête de la civilisation.

C'est de nos jours seulement, et surtout depuis la Révolution, que l'individualisme, du moins sous certaines formes, a pris quelque développement chez les peuples latins. Ils sont malheureusement peu adaptés par leurs caractères ancestraux, leurs institutions et leur éducation à compter sur eux-mêmes et à se gouverner eux-mêmes. Très avides d'égalité, ils se sont toujours montrés fort peu soucieux de liberté. La liberté c'est la concurrence, une lutte incessante mère de tout progrès, dans laquelle ne peuvent triompher que les plus capables, et où les plus faibles sont, comme dans la nature, condamnés à l'écrasement.

On a reproché à la Révolution d'avoir développé l'individualisme d'une façon exagérée ; mais ce reproche me semble peu exact. Il y a loin de la forme d'individualisme qu'elle a fait prévaloir à l'individualisme anglo-saxon. L'idéal révolutionnaire était de briser les corporations, les groupements, de ramener tous les individus à un type commun, et d'absorber tous ces individus ainsi dissociés de leur groupe sous la tutelle d'un État fortement centralisé. Rien n'est plus opposé à l'individualisme anglo-saxon qui favorise les groupements des individus, obtient tout par ces groupements, et réduit à d'étroites limites l'action de l'État. L'œuvre de la Révolution a été bien moins révolutionnaire qu'on ne le croit généralement. En exagérant la centralisation et l'absorption par l'État, elle n'a fait que continuer une tradition latine consacrée par des siècles de monarchie, et qu'ont suivie également tous les gouvernements qui l'ont suivie. En brisant les corporations politiques, ouvrières, religieuses ou autres, elle a rendu plus complète encore cette centralisation, cette absorption, et obéi ainsi d'ailleurs aux inspirations de tous les philosophes de l'époque.

Le développement de l'individualisme a nécessairement pour conséquence de laisser l'individu isolé au milieu d'une compétition

ardente d'appétits. Des races jeunes et vigoureuses, et où les inégalités mentales entre les individus ne sont pas trop grandes, telles que les Anglo-Saxons, s'accommodent très bien d'un tel régime. Par l'association, les ouvriers anglais ou américains savent parfaitement lutter à armes égales contre les exigences du capital, et traiter d'égal avec lui. Chaque intérêt a su ainsi se faire place. Mais chez des races âgées, dont les siècles ont usé l'initiative, les conséquences du développement de l'individualisme ont fini par devenir très dures. Les philosophes du dernier siècle et la Révolution, en brisant, ou en achevant de briser tous les liens religieux et sociaux qui servaient à l'homme de soutiens et l'appuyaient sur une base puissante — que cette base fût l'Église, la famille, la caste ou la corporation — ont cru certainement faire une œuvre essentiellement démocratique. Ce qu'ils ont favorisé finalement, sans le prévoir, c'est la naissance d'une aristocratie financière, éphémère mais formidable, régnant sur une poussière d'individus sans défense et sans solidarité. Le baron féodal ne menait pas ses serfs plus durement que le baron industriel moderne, roi d'une usine, ne conduit parfois ses mercenaires. Ils jouissent théoriquement de toutes les libertés, ces mercenaires, et théoriquement encore ils sont les égaux de leur maître. Pratiquement, ils sentent peser sur eux, au moins à l'état de menaces, les lourdes chaînes de la dépendance et de la misère.

L'idée de remédier à ces conséquences imprévues de la Révolution devait nécessairement germer, et les adversaires de l'individualisme n'ont pas manqué de bonnes raisons pour le combattre. Il leur a été facile de soutenir que l'organisme social est plus important que l'organisme individuel, qu'il lui est le plus souvent très opposé, et que l'intérêt du second doit céder à celui du premier; que les faibles, les incapables ont le droit d'être protégés, et qu'il faut corriger par une répartition nouvelle des richesses, faite par la société elle-même, les inégalités que la nature a créées. Ainsi est né le socialisme moderne, fils du socialisme antique, et qui, comme lui, veut modifier la répartition des richesses en dépouillant ceux qui possèdent au profit de ceux qui ne possèdent pas.

Le moyen de faire disparaître les inégalités sociales est théoriquement très simple. L'État n'a qu'à intervenir pour procéder à la répartition des richesses, et rétablir sans cesse l'équilibre détruit au profit de quelques-uns. De cette idée si peu nouvelle, et si séduisante pourtant, sont sorties les conceptions socialistes dont nous allons nous occuper.

§ 2. *Le Collectivisme.* — Les diverses formes du socialisme moderne

se trouvent synthétisées dans le collectivisme. Toutes ont invariablement recours à la protection de l'État pour réparer les injustices du sort et procéder à la répartition des richesses. Elles ne diffèrent entre elles que par d'insignifiants détails. Leurs propositions fondamentales ont au moins le mérite de la plus extrême simplicité : confiscation par l'État des capitaux, des mines, des propriétés; administration et répartion de ces richesses par une armée immense de fonctionnaires. L'État, ou, si l'on préfère, la communauté, puisque les collectivistes n'emploient plus maintenant le mot État, fabriquerait tout sans concurrence permise. Toute trace d'initiative, de liberté individuelle, serait supprimée. Le pays ne serait qu'une sorte d'immense couvent soumis à une sévère discipline. L'hérédité des biens étant abolie, aucune accumulation de fortune ne pourrait plus se former.

Quant aux besoins de l'individu, le collectivisme ne considère que ses besoins d'alimentation, et ne s'occupe que de les satisfaire.

« D'après l'explication marxiste — écrit M. Rouanet cité par M. Boilley, — il résulterait que les besoins de nutrition sont au faîte aussi bien qu'à la base du développement humain. L'humanité serait au point de départ, comme au point d'arriver, *un ventre.* Rien qu'un énorme ventre dont les nécessités physiques constitueraient l'unique propulseur de toute activité mentale. Le ventre serait la cause première et la fin de l'humanité. Ainsi que l'a prétendu un marxiste, le socialisme n'est en résumé que la religion du ventre. »

Il est visible que ce régime implique une dictature absolue de l'État, ou, ce qui revient identiquement au même, de la communauté, dans la réglementation et la distribution des richesses, et une servitude non moins absolue des travailleurs. Mais cet argument ne pourrait toucher ces derniers. Ils se soucient très peu de la liberté, comme le prouve l'enthousiasme avec lequel ils ont acclamé tous les Césars quand il en a surgi. Ils se soucient très peu aussi de tout ce qui fait la grandeur d'une civilisation, arts, sciences, lettres, etc., lesquels disparaîtraient immédiatement d'une société pareille. Le programme collectiviste n'a donc rien qui puisse leur sembler antipathique.

En échange de la ration alimentaire que les théoriciens du socialisme lui promettent, « l'ouvrier accomplira son travail sous la surveillance des fonctionnaires de l'État, comme autrefois les forçats au bagne sous l'œil et la menace du garde-chiourme. Toute initiative individuelle sera étouffée, et chaque travailleur se reposera, dormira, mangera au commandement des chefs préposés à la garde,

à la nourriture, au travail, aux récréations et à l'égalité parfaite de tous. »

Tout stimulant étant détruit, nul ne ferait d'efforts pour améliorer sa position ou tenter d'en sortir. Ce serait l'esclavage le plus sombre, sans espoir d'affranchissement. Sous la domination du capitaliste, le travailleur peut au moins rêver d'être capitaliste à son tour, et il le devient quelquefois. Quel rêve pourrait-il poursuivre sous la tyrannie anonyme et forcément despotique de l'État niveleur, prévoyant tous ses besoins et dirigeant toutes ses volontés? M. Bourdeau fait remarquer que l'organisation collectiviste ressemblerait assez à celle des jésuites du Paraguay. Ne ressemblerait-elle pas plutôt à l'organisation des nègres sur les plantations à l'époque de l'esclavage?

Si aveuglés qu'ils puissent être par leurs chimères, et si convaincus qu'ils soient de la puissance des institutions contre les lois économiques, les plus intelligents des socialistes n'ont pu méconnaître que les grosses objections à opposer à leurs systèmes sont ces terribles inégalités naturelles des individus contre lesquelles aucune récrimination n'a jamais pu prévaloir. A moins de massacrer systématiquement, à chaque génération, les individus dépassant — si peu que ce soit — le niveau de la plus humble moyenne, les inégalités sociales, filles des inégalités mentales, seraient vite rétablies. Les théoriciens combattent cette objection en assurant que, grâce au nouveau milieu social artificiellement créé, les individus s'égaliseraient bien vite, et que le stimulant de l'intérêt privé, qui a été jusqu'ici le grand mobile de l'homme et la source de tous les progrès, deviendrait inutile et serait remplacé par la formation subite d'instincts altruistes qui amèneraient l'individu à se dévouer aux intérêts collectifs. On ne peut nier que les religions aient — pendant les périodes de foi qui ont suivi leur naissance — obtenu quelques résultats analogues; mais elles avaient le ciel à offrir à leurs croyants, avec une vie éternelle de récompenses, alors que les socialistes ne proposent à leurs adeptes, en échange du sacrifice de leur liberté, qu'un enfer de servitude et de bassesse sans espoir.

Supprimer les effets des inégalités naturelles est théoriquement facile, mais supprimer ces inégalités elles-mêmes sera toujours impossible. Elles font, avec la vieillesse et la mort, partie des fatalités éternelles que l'homme doit subir.

Mais quand on ne sort pas des rêveries il est facile de tout espérer et de tout promettre. L'homme changera donc pour s'adapter à la société nouvelle vantée par les socialistes. Les différences qui séparent les hommes disparaîtront, et nous ne connaîtrons plus que

l'homme moyen si bien décrit par le mathématicien Bertrand : « Sans passions ni vices, ni fou ni sage, d'idées moyennes, d'opinions moyennes, il mourrait à un âge moyen, d'une maladie moyenne inventée par la statistique. »

Les procédés de réalisation proposés par les diverses sectes socialistes[1] sont assez variés dans la forme quoique tendant à un même but. Les plus pacifiques se bornent à demander l'accaparement rapide de la terre et des richesses par l'État, en élevant énormément les droits de succession; ce qui amènerait la suppression des fortunes familiales en un petit nombre de générations.

Certains esprits impatients veulent aller plus vite. Les socialistes-anarchistes sembleraient théoriquement se rattacher à l'individualisme, puisqu'ils veulent laisser une liberté illimitée à l'individu, mais il ne faut les considérer en pratique que comme une sorte d'extrême-gauche du socialisme, car ils poursuivent également la destruction de la société actuelle. Leurs théories sont caractérisées par ce simplisme extrême qui est la note dominante de toutes les théories socialistes : « La société ne valant rien, détruisons-la par le fer et le feu ». Grâce aux forces naturelles il s'en formera une nouvelle évidemment parfaite. Par suite de quels merveilleux miracles la société nouvelle serait-elle différente de celles qui l'ont précédée? Voilà ce qu'aucun anarchiste ne nous a jamais dit. Il est évident, au contraire, que si les civilisations actuelles étaient entièrement détruites, l'humanité repasserait par toutes les formes qu'elle a dû

1. L'énumération de toutes ces sectes serait sans intérêt, car le collectivisme prédomine aujourd'hui parmi elles et possède seul de l'influence. La plupart d'entre elles sont déjà tombées dans l'oubli. « C'est ainsi que le socialisme chrétien, qui tenait la tête en 1848, marche maintenant au dernier rang », ainsi que le fait observer justement Léon Say. Ce phénomène n'a rien de bien surprenant, car, que nous prêche le socialisme chrétien, sinon le retour à la charité, à l'état évangélique, la nécessité pour les riches d'aider les pauvres, etc., propositions bien maigres dans l'état actuel des esprits. Quant au socialisme d'État, son nom seul a changé; il n'est autre chose que le collectivisme actuel.

A propos du socialisme chrétien, on a très justement fait observer qu'il se rencontre sur beaucoup de points avec les doctrines modernes : « Comme le socialisme, écrit M. Bourdeau, l'Église n'accorde aucune valeur à tout ce qui est esprit, talent, grâce, originalité, dons personnels. *Individualisme* est pour elle synonyme d'*égoïsme*; et ce qu'elle a toujours cherché à imposer au monde, c'est le but même du socialisme : la *fraternité* (*charité*), sous l'*autorité*. Même organisation internationale, même réprobation de la guerre, même sentiment des souffrances et des besoins sociaux. Selon Bebel, c'est le pape qui, du haut du Vatican, voit le mieux se former l'orage qui s'amoncelle à l'horizon. La papauté serait même susceptible de devenir, pour le socialisme révolutionnaire, un concurrent dangereux, si, comme le demandait M. de Vogüé, elle se mettait résolument à la tête de la démocratie universelle, coiffait sous la tiare le bonnet phrygien, et si, par la bouche de chacun de ses prêtres, parlait un tribun du peuple. »

successivement franchir : la sauvagerie, l'esclavage, la barbarie, etc. On ne voit pas très bien ce que les anarchistes y gagneraient. En admettant la réalisation immédiate de leurs rêves, c'est-à-dire : fusillade en bloc de tous les bourgeois, réunion en un grand tas de tous les capitaux auxquels chaque compagnon irait puiser à son aise; — comment se renouvellerait ce tas quand il serait épuisé, et que tous les anarchistes seraient momentanément devenus capitalistes à leur tour?

Les collectivistes modernes aiment à répéter que leurs théories ont été créées par l'Allemand Marx. Elles sont bien autrement vieilles. On les trouve en détail dans les écrivains de l'antiquité. Sans remonter si loin, on peut faire remarquer, avec Tocqueville, qui écrivait il y a plus de cinquante ans, qu'elles sont longuement exposées dans le *Code de la nature* publié par Morelly en 1755. « Vous y trouverez, avec toutes les doctrines sur la toute-puissance de l'État et sur ses droits illimités, plusieurs des théories politiques qui ont le plus effrayé la France dans ces derniers temps, et que nous nous figurions avoir vues naître : la communauté de biens, le droit au travail, l'égalité absolue, l'uniformité de toutes choses, la régularité mécanique dans tous les mouvements des individus, la tyrannie réglementaire et l'absorption complète de la personnalité des citoyens dans le corps social :

« Rien dans la société n'appartiendra en propriété à personne, dit l'art. 1er du code. — Chaque citoyen sera sustenté, entretenu et occupé aux dépens du public, dit l'art. 2. — Toutes les productions seront amassées dans des magasins publics, pour y être distribuées à tous les citoyens et servir aux besoins de leur vie. — A cinq ans, tous les enfants seront enlevés à la famille et élevés en commun, aux frais de l'État, d'une façon uniforme, etc. »

§ 3. *Les idées socialistes sont, comme les diverses institutions des peuples, la conséquence de leur race.* — L'idée de race, si mal comprise il y a peu d'années encore, tend de plus en plus à prendre de l'extension et à dominer tous nos concepts historiques, politiques et sociaux.

Nous avons consacré notre avant-dernier ouvrage à montrer comment les peuples, réunis et mêlés par les hasards des émigrations ou des conquêtes, sont arrivés à former des races historiques, les seules existant aujourd'hui; car les races pures, au point de vue anthropologique, ne se rencontrent plus guère que chez les sauvages. Cette notion bien établie, nous avons indiqué les limites des variations de caractères chez ces races, c'est-à-dire comment sur un substratum fixe se superposent des caractères mobiles et variables.

Nous avons montré ensuite que tous les éléments d'une civilisation, langue, arts, coutumes, institutions, croyances, étant la conséquence d'une certaine constitution mentale, ne peuvent passer chez des peuples différents sans subir des transformations très profondes.

Il en est de même du socialisme. Cette loi des transformations étant générale, il doit la subir. Malgré les étiquettes trompeuses qui, en politique, comme en religion, comme en morale, couvrent des choses fort dissemblables, il y a parfois sous des mots identiques des concepts politiques ou sociaux fort différents, de même que sous des mots différents s'abritent parfois des concepts identiques. Certains peuples latins vivent en monarchie, d'autres en république, mais sous ces régimes nominalement si opposés le rôle politique de l'État et de l'individu reste le même et représente l'idéal invariable de la race. Quel que soit le gouvernement nominal des Latins, l'action de l'État sera toujours prépondérante et celle des particuliers très faible. Chez les Anglo-Saxons, les mêmes régimes monarchique et républicain réalisent un idéal absolument opposé à l'idéal latin. Au lieu d'être porté à un maximum, le rôle de l'État est réduit chez eux à un minimum, alors que le rôle politique ou social réservé à l'iniative privée est étendu au contraire à son maximum.

De ce qui précède il résulte que les institutions ne jouent qu'un rôle tout à fait insignifiant dans la vie des peuples. Il faudra probablement quelques siècles encore avant qu'une telle notion pénètre dans les âmes populaires. Ce n'est que lorsqu'elle y aura pénétré pourtant qu'apparaîtra clairement l'inutilité des constitutions et des révolutions. De toutes les erreurs qu'a enfantées l'histoire, la plus désastreuse, celle qui a fait verser inutilement le plus de sang, accumulé le plus de ruines, est cette idée qu'un peuple quelconque puisse changer ses institutions à son gré. Tout ce qu'il peut faire c'est d'en changer les noms, d'habiller de mots nouveaux des conceptions anciennes, qui représentent l'évolution naturelle d'un long passé.

Ce n'est que par des exemples qu'il est possible de justifier les assertions qui précèdent. Nous en avons fourni plusieurs dans notre précédent ouvrage ; mais l'étude du socialisme chez les diverses races — étude à laquelle sont consacrés les chapitres qui vont suivre — nous en présentera bien d'autres. Nous allons tout d'abord, en prenant un peuple donné, montrer comment l'avènement du socialisme a été préparé chez lui par la constitution mentale de sa race et par son histoire. Nous verrons ensuite comment les théories socialistes ne sauraient réussir chez d'autres.

Les démonstrations appuyées sur des faits sont les seules que

nous voulions développer dans cet article. L'étude des œuvres des écrivains socialistes aurait pu nous en fournir bien d'autres. Il suffirait, pour montrer à quel point nos conceptions sociales sont bien produites par la race, de comparer les œuvres d'écrivains appartenant à des races différentes. Les écrivains socialistes anglais les plus éminents, Herbert Spencer par exemple, sont partisans de la liberté des citoyens et de la limitation du rôle de l'Etat. Les écrivains socialistes latins professent au contraire un parfait mépris de la liberté et réclament tous l'extension de l'Etat et une réglementation à outrance. Il faut parcourir les œuvres de tous les socialistes latins et notamment du plus célèbre d'entre eux, Auguste Comte, pour voir à quel point peuvent être portés le mépris de la liberté et le besoin d'être gouverné. « L'énergique prépondérance d'un pouvoir central » lui paraît indispensable. L'Etat doit intervenir dans toutes les questions économiques, industrielles et morales. Le peuple n'a aucun droit, mais seulement des devoirs. Il doit être dirigé par un gouvernement dictatorial composé de savants ayant à leur tête un pape positiviste absolu. L'écrivain anglais Stuart Mill disait avec raison de ces conceptions qu'elles forment « le système le plus complet de despotisme spirituel et temporel qui soit sorti d'un cerveau d'homme, excepté peut-être de celui d'Ignace de Loyola ». De toutes ces conquêtes tentées par la révolution, il ne nous reste guère que la liberté. Combien de temps la supporterons-nous encore?

II. — Le Socialisme d'État considéré comme forme d'évolution naturelle chez les peuples latins.

§ 1. *Les caractères fondamentaux des peuples latins.* — Le socialisme que nous proposent les réformateurs modernes présente cette caractéristique de réduire à son minimum la somme d'énergie et d'initiative que doit dépenser l'individu pour se suffire dans la vie. Par ce fait seul il est bien adapté aux besoins des peuples dont la volonté, l'énergie et l'initiative se sont progressivement affaissées.

Cet affaissement du caractère a été observé à toutes les périodes de l'histoire dans les civilisations devenues trop vieilles. Il s'observe visiblement aujourd'hui chez les races dites latines. Après s'être trouvées à la tête de toutes les nations, elles semblent descendre rapidement la pente de la décadence. Quelques-unes, comme le Portugal et l'Espagne, paraissent devoir bientôt atteindre les dernières phases de cette décadence. Les héritiers de ce grand peuple sur l'empire duquel le soleil ne se couchait pas sont devenus en

quelques siècles une nation ruinée matériellement, et moralement incapable de conserver les derniers débris de l'immense domination coloniale fondée par leurs aïeux. L'Italie ne semble pas dans une situation beaucoup meilleure. La France se soutient encore un peu, mais se laisse fort rapidement dépasser par d'autres peuples plus énergiques.

Le caractère des peuples dits latins [1], c'est-à-dire de langue, de civilisation et d'éducation latines, explique facilement leur état actuel. Depuis César ce caractère a peu varié. Ils possèdent — les Celtes notamment — ces particularités fondamentales, d'avoir une intelligence très vive, une initiative et une constance de volonté très faibles. Incapables de longs efforts, ils aiment à être conduits, s'en prennent toujours à leurs chefs, et jamais à eux-mêmes, de leurs insuccès. Prompts, comme disait César, à entreprendre des guerres sans motifs, ils sont abattus par les premiers revers. Ils ont une mobilité féminine déjà qualifiée d'infirmité gauloise par le grand conquérant. Cette mobilité les rend esclaves de toutes leurs impulsions. Leur caractéristique peut-être la plus nette est ce manque de discipline interne qui, permettant à l'homme de se conduire, l'empêche de chercher à être conduit.

Très amoureux d'égalité, ils se sont toujours montrés très indifférents à la liberté. Dès qu'ils la possèdent, ils cherchent à la remettre entre les mains d'un maître. Ils n'ont joué de rôle historique important que lorqu'ils ont eu de grands homme à leur tête; et c'est pourquoi, par un secret instinct séculaire, ils les recherchent toujours.

Ils furent en tous temps de grands discoureurs, amis des mots et de la logique. Très peu préoccupés des faits, ils aiment beaucoup les idées, à la condition qu'elles soient très simples, très générales et présentées en beau langage [2]. Les mots et la logique ont toujours

1. S'ils ne sont pas toujours latins par le sang, ils le sont au moins par leur civilisation, et surtout par leurs institutions et leur éducation. Comme l'écrit justement M. Hanotaux : « A partir de la Renaissance, l'image de Rome s'inscrivit en traits ineffaçables sur la figure de la France... Pendant trois siècles, la civilisation française ne parut être qu'un pastiche de la civilisation romaine. »

2. Cette admiration du beau langage a toujours été soigneusement entretenue par notre désastreuse éducation classique. Le « Prix d'honneur » des grands concours entre les lycées est toujours une dissertation où des gamins de seize ans font parler en style pompeux des dieux, des héros et des rois. L'idée de leur proposer la narration en style correct de ce qu'ils ont observé par eux-mêmes autour d'eux, dans une simple promenade par exemple, n'a jamais germé dans la cervelle de leurs professeurs. Réciter des livres au lieu d'apprendre à observer semble bien préférable. Quelle étonnante ignorance de la pédagogie! Lorsque la poussière des âges se sera appesantie sur les peuples latins, les philosophes de l'avenir pourront restituer leur psychologie rien qu'en parcourant,

été les plus terribles ennemis des peuples latins. On érigerait une immense pyramide, plus haute que la plus grande d'Egypte, avec les crânes des victimes des mots et de la logique chez les Latins. Un Anglo-Saxon se plie aux faits et aux nécessités, et se préoccupe fort peu des indications apparentes de la logique. Il croit à l'expérience et sait que la raison ne gouverne pas les hommes. Un Latin déduit toujours tout de la logique, et reconstruit les sociétés de toutes pièces sur des plans tracés d'après les lumières de la raison. Ce fut le rêve de Rousseau et de tous les écrivains de son siècle. La Révolution ne fit qu'appliquer leurs doctrines. Aucune déception n'a ébranlé encore la puissance de telles illusions. C'est là ce que Taine appelait l'esprit classique : « Isoler quelques notions très simples et bien générales, puis, abandonnant l'expérience, les comparer, les combiner, et du composé artificiel ainsi obtenu, déduire par un peu de raisonnement toutes les conséquences qu'il enferme. » Le grand écrivain a admirablement saisi les effets de cette disposition mentale dans les discours de nos assemblées révolutionnaires :

« Parcourez les harangues de tribune et de club, les rapports, les motifs de loi, les pamphlets, tant d'écrits inspirés par des événements présents et poignants: nulle idée de la créature humaine telle qu'on l'a sous les yeux, dans les champs et dans la rue; on se la figure toujours comme un automate simple, dont le mécanisme est connu. Chez les écrivains, elle était tout à l'heure une serinette à phrases; pour les politiques, elle est maintenant une serinette à votes, qu'il suffit de toucher du doigt à l'endroit convenable pour lui faire rendre la réponse qui convient. Jamais de faits; rien que des abstractions, des enfilades de sentences sur la nature, la raison, le peuple, les tyrans, la liberté, sortes de ballons gonflés et entre-choqués inutilement dans les espaces. Si l'on ne savait pas que tout cela aboutit à des effets pratiques et terribles, on croirait à un jeu de logique, à des exercices d'école, à des parades d'académie, à des combinaisons d'idéologie. »

A une époque encore peu lointaine, la bravoure, l'esprit, le beau langage, les aptitudes littéraires et artistiques constituaient les facteurs dominants de la civilisation. Grâce à ces qualités qu'ils possédaient à un haut degré, les peuples latins se sont trouvés à la tête de toutes les nations. Avec l'évolution industrielle, géographique et

s'ils la retrouvent, la collection des sujets de composition proposés dans nos grands concours.

économique de l'âge moderne, les conditions de supériorité des peuples dans la vie exigent des aptitudes fort différentes. Ce qui l'emporte aujourd'hui ce sont des qualités d'énergie durable, d'entreprise et d'initiative. Les nations latines les possèdent fort peu; et c'est pourquoi il leur faut progressivement laisser la place à celles qui les possèdent.

Le régime d'éducation imposé chez elles à la jeunesse détruit de plus en plus ce qui leur restait de telles qualités. Elles perdent progressivement la volonté durable, la persévérance et l'initiative, et surtout cette discipline interne qui permet à l'homme de se passer de maître. A ce dernier point de vue, la perte des croyances religieuses, qui créaient une base morale un peu stable, a été funeste pour les Latins.

Des événements divers ont contribué à décimer par une sélection négative plusieurs fois répétée les individus dont l'énergie, l'activité, l'indépendance d'esprit se trouvaient le plus développées. Les peuples latins payent aujourd'hui les erreurs de leur passé. L'Inquisition a décimé sytématiquement en Espagne, pendant plusieurs siècles, ce qu'elle avait de meilleur. La révocation de l'édit de Nantes, la Révolution, l'Empire, les guerres civiles, ont détruit en France les natures les plus entreprenantes et les plus énergiques. La décroissance progressive de la population constatée chez la plupart des peuples latins s'ajoute à ces causes de décadence. Si c'étaient encore les parties les meilleures de la population qui se reproduisent, le mal serait minime; car ce n'est pas le nombre des habitants d'un pays, mais leur valeur, qui fait sa force. Ce sont malheureusement les plus incapables, les plus faibles, les plus imprévoyants qui maintiennent encore le niveau numérique de la population.

« La France, écrit très justement M. Fouillée, pratique un darwinisme à rebours en faisant reposer le recrutement de sa population sur la sélection des types inférieurs. Les classes aisées qui sont arrivées par l'intelligence et le travail à une certaine aisance, qui par cela même ont montré une certaine supériorité intellectuelle sont précisément celles qui s'éliminent par la stérilité voulue. Au contraire, l'imprévoyance, l'inintelligence, la paresse, l'ivrognerie, la misère intellectuelle et matérielle sont prolifiques, et se chargent pour une bonne part du recrutement national. On a dit avec raison que si un éleveur procédait ainsi, il arriverait vite à la dégénérescence de ses bœufs ou de ses chevaux. »

Les observations qui précèdent sont très justes. Il n'est pas douteux, et j'ai longuement insisté ailleurs sur ce point, que ce qui fait la

valeur d'un peuple, c'est le nombre d'hommes remarquables en tous genres qu'il produit. Sa décadence survient par la diminution, puis par la disparition des éléments supérieurs. Dans un travail récemment analysé par M. Paulhan, dans la « Revue scientifique », M. Lapouge est arrivé à des conclusions analogues à propos des Romains.

« Si l'on relève à deux cents ans d'intervalle les grandes familles romaines, par exemple, on s'aperçoit que les plus illustres parmi les anciennes n'existent plus, et qu'il s'est élevé à leur place d'autres familles de moindre valeur sorties de partout et même du rang des affranchis. Quand Cicéron se plaignait de la décadence des vertus romaines, l'homme d'Arpinum oubliait que dans la cité, dans le Sénat même, les Romains de souche étaient rares, et que pour un descendant corrompu des Quirites, il y avait dix Latins corrompus et dix Étrusques. Il oubliait que la cité romaine avait commencé à péricliter le jour où elle s'était ouverte, et si le titre de citoyen perdait sans cesse de son lustre, c'est qu'il était porté par plus de fils du peuple vaincu que du peuple vainqueur. Quand de naturalisation en naturalisation la cité romaine se fut étendue à tous les peuples, quand Bretons, Syriens, Thraces et Africains furent affublés du titre de citoyen trop lourd pour leur courage, les Romains de race avaient disparu. »

Ce qui a déterminé les rapides progrès de certaines races, les Anglo-Saxons d'Amérique par exemple, c'est que la sélection, au lieu de s'exercer comme dans l'Europe latine en un sens négatif, s'est exercée dans le sens du progrès. Les Etats-Unis se sont peuplés pendant longtemps, en effet, de tous les êtres les plus indépendants, les plus énergiques que possédaient les divers pays de l'Europe, l'Angleterre notamment. Il fallait alors les plus fortes qualités viriles pour oser émigrer avec sa famille dans des contrées lointaines habitées par des populations guerrières et hostiles, et y créer une civilisation.

Il importe de noter ici ce que j'ai déjà marqué bien des fois dans mes derniers ouvrages, que ce n'est jamais par la diminution de l'intelligence, mais bien par l'affaissement du caractère que les peuples s'effacent de l'histoire. La loi s'est vérifiée jadis pour les Grecs et les Romains, et elle tend à se vérifier encore aujourd'hui.

C'est là une notion fondamentale, fort contestée encore, mais qui tend cependant à se répandre de plus en plus. Je l'ai trouvée très bien exprimée dans l'ouvrage tout récent d'un écrivain anglais, M. Benjamin Kidd; et je ne saurais mieux appuyer ma thèse qu'en lui empruntant quelques passages où il montre avec beaucoup de

justesse et d'impartialité quelles différences de caractère séparent l'Anglo-Saxon du Français, et les conséquences historiques de ces différences :

« Tout esprit impartial, dit cet auteur, se trouve forcé de reconnaître que certains traits caractéristiques placent la France en tête des nations intellectuelles de l'Occident... L'influence intellectuelle de ce pays se fait en réalité sentir dans toute notre civilisation, dans la politique, dans toutes les branches de l'art, dans toutes les directions que suit la pensée spéculative... Les peuples teutoniques obtiennent en général les plus hauts résultats intellectuels, là où sont nécessaires les recherches approfondies, laborieuses, consciencieuses, là où il faut réunir pièce à pièce les éléments de l'œuvre; mais il manque à ces recherches l'idéalisme de l'esprit français... Tout observateur consciencieux, qui se trouve pour la première fois en relation intime avec l'esprit français, doit y sentir immédiatement un quelque chose d'indéfini, mais d'ordre intellectuel élevé, qui ne se trouve à l'état naturel ni chez les Allemands ni chez les Anglais. Ce quelque chose se sent dans l'art, dans la littérature courante de l'époque, non moins que dans les productions supérieures du génie national dans le passé. »

Cette supériorité mentale reconnue, l'auteur anglais insiste sur la supériorité sociale du caractère sur l'intelligence, et montre dans quelle mesure l'intelligence a pu servir aux peuples qui la possédaient. Prenant l'histoire de la lutte coloniale entre la France et l'Angleterre qui a rempli la seconde moitié du XVIIIe siècle, il s'exprime ainsi :

« Le milieu du XVIIIe siècle a vu se terminer entre la France et l'Angleterre le duel le plus extraordinaire que relate l'histoire, étant donnés tous les événements qui dépendaient de l'issue de la lutte. L'effet de ce duel s'était fait sentir auparavant dans tout le monde civilisé. La lutte s'était engagée en Europe, dans l'Inde, en Afrique, dans le nord de l'Amérique, sur tous les océans. A en juger par les apparences qui frappent l'imagination, toutes les circonstances étaient favorables à la race la plus brillante. Elle paraissait supérieure en armements, en ressources, en population. En 1789, la Grande-Bretagne avait 9 600 000 habitants, la France 26 300 000. Le revenu annuel de la Grande-Bretagne était de 391 250 000 francs et celui de la France de 600 000 000 de francs. Au commencement du XIXe siècle, la France avait 27 000 000 d'habitants, tandis que tous les peuples parlant anglais, y compris les Irlandais et les habitants des États du nord de l'Amérique et des colonies, ne dépassaient pas le chiffre de 20 000 000.

Aujourd'hui, dix ans avant la clôture du XIXe siècle, les peuples parlant anglais, sans compter les peuples conquis, indiens ou nègres, arri-

vent au total formidable de 101 000 000, tandis que le peuple français atteint à peine le chiffre de 40 000 000. Partout, depuis de longues années, les peuples parlant anglais ont été victorieux là où ils engageaient une lutte. Ils sont les maîtres dans presque tout le nord de l'Amérique, dans l'Australie, dans les pays du Sud de l'Afrique qui conviennent le mieux aux Européens. Aucun autre peuple ne s'est établi plus solidement et plus définitivement dans tous ces pays. On ne voit pas que l'avenir doive arrêter cette expansion qui, bien au contraire, semble devoir inévitablement donner à ces peuples, au siècle prochain, une influence prépondérante sur le monde. »

Examinant ensuite les qualités qui ont permis aux Anglais d'accomplir leurs immenses progrès, d'administrer avec tant de succès leur gigantesque empire colonial, de transformer l'Égypte au point d'avoir placé en quelques années au plus haut degré de prospérité le crédit d'une nation qui allait sombrer dans la faillite, l'auteur anglais s'exprime ainsi :

« Ce ne sont des qualités ni brillantes ni intellectuelles qui ont rendu ces résultats possibles... Ces qualités ne sont pas de celles qui brillent ni qui frappent l'imagination. Ce sont surtout la force et l'énergie du caractère, la probité et l'intégrité, le dévouement simple et l'idée du devoir. Ceux qui attribuent l'énorme influence qu'ont prise dans le monde les peuples parlant anglais, aux combinaisons machiavéliques de leurs chefs, sont souvent bien loin de la vérité. Cette influence est en grande partie l'œuvre de qualités peu brillantes. »

Nous voici préparés à comprendre comment les peuples, puissants par l'intelligence mais faibles par l'énergie et le caractère, ont toujours été naturellement conduits à remettre leur destinée entre les mains de l'État. Un rapide coup d'œil jeté sur leur passé va nous montrer comment le socialisme d'État, qu'on nous propose aujourd'hui, loin d'être une nouveauté, est la floraison naturelle des institutions passées, et des besoins héréditaires des races où il se développe actuellement.

§ 2. *Comment les progrès du socialisme d'État en France sont les conséquences naturelles de ses anciennes institutions.* — Aux caractéristiques données plus haut des peuples latins, les Français notamment, pourraient se joindre celles-ci, qu'il n'est pas peut-être de peuples qui aient fait plus de révolutions, et qu'il n'en est pas pourtant qui soient plus obstinément attachés à leurs institutions passées. On pourrait dire des Français qu'ils sont, à la fois,

les plus révolutionnaires et les plus conservateurs de tous les peuples de l'univers. Leurs plus sanglantes révolutions n'ont jamais abouti qu'à revêtir de noms nouveaux les institutions les plus surannées.

C'est qu'en effet s'il est facile de faire des théories, des révolutions et des discours, il n'est pas possible de changer l'âme séculaire d'un peuple. On peut à la rigueur lui imposer momentanément par la force des institutions nouvelles, mais il revient bientôt à celles du passé, parce que ce sont les seules qui sont en rapport avec les nécessités de sa constitution mentale.

Des esprits superficiels s'imaginent encore que la Révolution a établi une sorte de rénovation de nos institutions, qu'elle a créé de toutes pièces des principes nouveaux, une société nouvelle. En réalité, elle n'a fait, comme l'a montré il y a longtemps Tocqueville, que jeter brusquement par terre ce qui dans l'ancienne société était déjà vermoulu et fût tombé par simple vétusté quelques années plus tard. Mais les institutions qui n'avaient pas vieilli, qui étaient en rapport avec les sentiments de la race, n'ont pu être atteintes par la Révolution, ou, du moins, ne l'ont été que momentanément. Quelques années plus tard, ceux mêmes qui avaient tenté de les abolir les rétablissaient sous d'autres noms. On ne change pas en un jour un héritage de douze siècles.

C'est surtout en ce qui nous occupe ici, l'action de plus en plus étendue de l'État, la limitation toujours plus étroite de l'initiative des citoyens — fondement même du socialisme actuel, — que la Révolution n'a rien changé, et ne pouvait rien changer. Et si l'on veut comprendre à quel point cette tendance de tout remettre aux mains de l'État, et par conséquent de multiplier les fonctions publiques, était dans l'âme de la race, il n'y a qu'à se reporter à quelques années avant la Révolution. L'action du gouvernement central était presque aussi intense qu'aujourd'hui.

« Les villes, écrit Tocqueville, ne peuvent ni établir un octroi, ni lever une contribution, ni hypothéquer, ni vendre, ni plaider, ni affermer leurs biens, ni les administrer, ni faire emploi de l'excédent de leurs recettes, sans qu'il intervienne un arrêt du Conseil sur le rapport de l'Intendant. Tous leurs travaux sont exécutés sur des plans et d'après des devis que le Conseil a approuvés par arrêt. C'est devant l'Intendant, ou ses subdélégués, qu'on les adjuge, et c'est d'ordinaire l'ingénieur ou l'architecte de l'État qui les conduit. Voilà qui surprendra bien ceux qui pensent que tout ce qu'on voit en France est nouveau... Il fallait obtenir un arrêt du Conseil pour réparer le dommage que le vent venait de causer au toit de l'église, ou relever le

mur croulant du presbytère. La paroisse rurale la plus éloignée de Paris était soumise à cette règle comme les plus proches. J'ai vu des paroisses demander au Conseil le droit de dépenser vingt-cinq livres. »

Alors, comme aujourd'hui, la vie locale de la province était éteinte depuis longtemps par la centralisation progressive, conséquence, non du pouvoir autocratique du souverain, mais de l'indifférence des citoyens.

« On s'étonne, dit le même auteur, de la facilité surprenante avec laquelle l'Assemblée Constituante a pu détruire d'un seul coup toutes les anciennes provinces de la France, dont plusieurs étaient plus anciennes que la monarchie, et diviser méthodiquement le royaume en quatre-vingt-trois parties distinctes, comme s'il s'était agi du sol vierge du Nouveau-Monde. Rien n'a plus surpris, et même épouvanté le reste de l'Europe, qui n'était pas préparée à un pareil spectacle. C'est la première fois, disait Burke, qu'on voit des hommes mettre en morceaux leur patrie d'une manière aussi barbare. Il semblait en effet qu'on déchirât des corps vivants : on ne faisait que dépecer des morts. »

C'est cette disparition de la vie provinciale qui avait rendu facile la centralisation progressive de l'ancien régime.

« Ne nous étonnons plus, dit toujours Tocqueville, en voyant avec quelle facilité merveilleuse la centralisation a été rétablie en France au commencement de ce siècle. Les hommes de 89 avaient renversé l'édifice, mais ses fondements étaient restés dans l'âme même de ses destructeurs, et sur ces fondements on a pu le relever tout à coup à nouveau et le bâtir plus solidement qu'il ne l'avait jamais été. »

L'absorption progressive de l'État avait sous l'ancien régime nécessité, comme aujourd'hui, un nombre croissant de fonctions, et rien n'égalait l'ardeur des citoyens à s'y faire nommer.

« En 1750, dans une ville de province de médiocre étendue, 129 personnes étaient occupées à rendre la justice, et 126 chargées de faire exécuter les arrêts des premières, tous gens de la ville. L'ardeur des bourgeois à remplir ces places était réellement sans égale. Dès que l'un d'eux se sentait possesseur d'un petit capital, au lieu de l'employer dans le négoce, il s'en servait aussitôt pour acheter une place. Cette misérable ambition a plus nui aux progrès de l'agriculture et du commerce en France que les maîtrises et la taille même. »

Ce n'est donc pas, comme on le répète si souvent, des principes de 1789 que nous vivons aujourd'hui. Nous vivons des principes

créés par l'ancien régime, et ces principes résultaient des caractères mêmes de la race où ils se sont implantés, et dont ils étaient la simple expression. La centralisation, poursuivie par l'ancienne monarchie pendant douze siècles, était peut-être — dans un pays aussi divisé que le nôtre — l'œuvre la plus utile qu'elle pût accomplir. Malheureusement, une fois l'unité faite, les habitudes établies dans les âmes ne pouvaient changer. Leur conséquence lointaine, mais nécessaire, devait être le socialisme d'État moderne où nous entrons de plus en plus aujourd'hui. Cette forme d'évolution est bien un produit de notre sol, la floraison dernière d'un idéal poursuivi pendant des siècles. L'action des gouvernements est toujours infiniment plus faible qu'on ne le suppose. Que pourraient-ils sur l'âme des peuples?

Tout a d'ailleurs convergé, aussi bien les institutions que l'éducation, vers cette centralisation, cette unification, cette absorption par l'État, dont nous subissons aujourd'hui les effrayants effets. Notre système d'éducation ne fait que fixer de plus en plus ce dangereux idéal dans les âmes. Notre absurde système de diplômes et de concours suffirait à lui seul à annihiler complètement la plus résistante des nations. Un philosophe sent clairement que l'éducation de chaque peuple étant, comme ses institutions, le produit de sa constitution mentale, ne saurait être changée sans que changeât d'abord cette constitution. Toutes les dissertations sur de tels sujets ne sauraient donc avoir plus de résultats pratiques que les discussions des astronomes sur les avantages ou les inconvénients de l'inclinaison de l'écliptique. Mais si le philosophe est doublé d'un patriote, il ne peut s'empêcher de gémir parfois sur les désastres qu'il ne peut conjurer, avec le vague espoir de sauver quelques âmes du gouffre où elles sombrent tour à tour. Il serait probablement impossible aujourd'hui de modifier notre système d'éducation latine. Cette impossibilité semble d'ailleurs surabondamment prouvée par l'inutilité radicale de tout ce qui a été écrit et répété à ce sujet depuis vingt-cinq ans. A quoi ont abouti tant de rapports soigneusement étudiés, de dissertations ingénieuses? A-t-on modifié, si peu que ce soit, nos programmes et nos systèmes de concours, sinon pour les charger davantage? Les flots d'encre répandus sur la supériorité immense de l'éducation anglaise ont-ils abouti à autre chose qu'aux plus insignifiantes réformes, telles, par exemple, que l'introduction du jeu de balle dans les lycées? La seule consolation que puisse offrir notre système de concours et d'examens c'est qu'il ne sévit guère, en réalité, que sur les individus ayant pour objectif dans la vie les fonctions publiques, et qu'il a au moins pour résultat d'en limiter un peu le nombre. Nous possédons d'ailleurs des institutions

qui, envisagées uniquement au point de vue de leur fonctionnement psychologique, pourraient être qualifiées d'admirables, quand on voit avec quelle ingéniosité elles créent dans des catégories entières d'individus une parfaite banalité de pensée. Quoi de plus merveilleux, par exemple, que notre École normale supérieure? Ne faudrait-il pas aller jusqu'au fond de la Chine pour trouver quelque chose qui lui soit comparable. Tous les jeunes gens qui en sortent ont des idées absolument identiques sur toutes choses, et une façon non moins identique de les exprimer. La page commencée par l'un d'eux peut indifféremment être continuée par un autre, sans aucun changement dans les idées ni dans le style. Seuls les jésuites avaient su inventer des méthodes de discipline aussi parfaites. Les professeurs qui sortent de cette école possèdent le droit, à peu près exclusif, d'éduquer la jeunesse; et on peut avoir la parfaite certitude qu'ils répandront partout des idées identiques, aussi officielles que banales. Comme le disait un ministre de l'Instruction publique en tirant sa montre un matin : On sait exactement à un moment donné sur quel thème et quelle version s'exercent les jeunes Français fixés sur leur lit de Procuste. Habitués par des règlements minutieux à prévoir à une minute près l'emploi de leur temps, ils sont convenablement préparés pour le reste de leur vie à l'uniformité de pensée et d'action que nécessite le développement du socialisme d'État. Ils auront pour le reste de leurs jours l'horreur intense de toute originalité, de tout effort personnel, le mépris profond de tout ce qui n'est pas spécialisé et catalogué, l'admiration un peu envieuse, mais toujours respectueuse, de toutes les hiérarchies et de tous les galons. Toute trace d'initiative, d'effort individuel aura été suffisamment éteinte chez eux. Ils pourront se révolter quelquefois, comme ils le faisaient au collège quand leurs surveillants étaient trop durs, mais ce ne seront jamais des révoltes ni inquiétantes ni durables. École normale, lycées, et autres institutions analogues se trouvent être ainsi de parfaites écoles du socialisme d'État égalitaire et niveleur. C'est grâce à ce système que nous marchons de plus en plus vers cette forme de gouvernement. Nous allons voir jusqu'où nous sommes allés dans une telle voie.

(*La fin prochainement.*) G. Le Bon.

LA PHILOSOPHIE DE SECRÉTAN[1]

OBSERVATIONS HISTORIQUES ET CRITIQUES

V

Il reste vrai que la doctrine secrétaniste de la liberté absolue a des rapports avec les vues de Descartes sur la puissance créatrice de Dieu, et qu'elle relève et peut se déduire de ces vues. La légitimité cartésienne de Secrétan est incontestable, bien qu'elle ne puisse se fonder sur l'énoncé de la seconde preuve.

Descartes professe que Dieu est le créateur libre des essences comme des existences; que, sous ce mot *essence*, il faut comprendre toutes les idées que nous avons des propriétés et des rapports des êtres créés, toutes les vérités qui les concernent, sans distinguer entre les vérités contingentes et les vérités nécessaires ou éternelles; qu'ainsi toutes les vérités physiques, géométriques, arithmétiques, logiques, morales, métaphysiques, ont été également créées par la volonté divine; que, par exemple, si les trois angles d'un triangle égalent deux droits, si deux et deux font quatre, si les contradictoires ne peuvent être ensemble, c'est parce que Dieu l'a voulu. « Les vérités métaphysiques, lesquelles vous nommez éternelles, écrit-il au P. Mersenne le 15 avril 1630, sont établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne et l'assujettir aux Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume.... J'espère écrire ceci, même avant qu'il soit quinze jours, dans ma Physique, mais je ne vous prie point pour cela de le tenir secret; au contraire je vous convie de le dire aussi souvent que l'occasion s'en présentera, pourvu que ce soit sans me nommer : car je serai bien aise de savoir les objections que l'on pourra faire contre et aussi que le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu

1. Dernier article. Voir le n° de juin de la *Revue philosophique*.

plus dignement, ce me semble, que n'en parle le vulgaire, qui l'imagine presque toujours ainsi qu'une chose finie[1]. »

Ainsi pour se faire de Dieu l'idée qui convient et pour en parler dignement, il faudrait concevoir les principes de la raison et de la pensée (ressemblance et différence, nombre, temps, causalité, finalité, obligation), le principe de contradiction lui-même, comme des lois établies par la volonté créatrice! Voilà le paradoxe auquel est conduit Descartes par l'idée de puissance absolue et infinie. Il ne s'aperçoit pas — quoique la comparaison qu'il emploie le fasse voir assez clairement — qu'il ne peut éviter l'anthropomorphisme pas plus en faisant dépendre de la volonté divine les principes de la raison qu'en soumettant à ces principes l'action de la volonté divine. C'est même, peut-on dire, à l'anthropomorphisme le moins élevé, le plus grossier, le plus vulgaire, qu'il donne la préférence.

En cette affirmation de la contingence des vérités d'ordres divers, Descartes suit le chemin ouvert par Duns Scot, mais pour aller beaucoup plus loin. Dans une lettre adressée à un père jésuite, et que Secrétan ne manque pas de citer, il répond aux objections que rencontrent les conséquences extrêmes de sa thèse. « Pour la difficulté de concevoir comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes, puis aussi en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle sorte qu'il puisse aussi concevoir comme possibles *celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a voulu toutefois rendre impossibles*. Car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que par conséquent il a pu faire le contraire ; puis l'autre nous assure que, bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le comprendre, pour ce que notre nature n'en est pas capable. Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car *c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir.* J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui sont si évidentes, que nous ne les pouvons représenter à notre esprit sans que nous

1. *Œuvres philosophiques* de Descartes, édit. Garnier, t. IV, p. 303.

les jugions entièrement impossibles, comme celle que vous proposez : *Que Dieu aurait pu faire que les créatures ne fussent pas dépendantes de lui*; mais nous ne nous les devons point représenter pour connaître l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté, car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action toute simple et toute pure [1]. »

Ainsi, l'impossible et le nécessaire sont voulus, créés par Dieu. Comment ils résultent de sa volonté, nous ne le pouvons comprendre, parce qu'ils s'imposent comme tels à notre entendement. Mais nous devons croire qu'ils en résultent, parce que nous ne devons pas mettre de limites à la puissance divine. Il nous faut donc tenir que la dépendance des créatures à l'égard de Dieu n'est une vérité nécessaire qu'en suite d'un décret de Dieu, pour Dieu libre et indifférent. C'est ce que Duns Scot n'eût certainement pas admis.

Secrétan applaudit à cette lettre, d'où il peut aisément tirer toute sa doctrine. En effet, dire que Dieu est le créateur des vérités arithmétiques, logiques, morales, métaphysiques, des principes synthétique de la pensée et du principe de contradiction, ne revient-il pas à dire qu'il est le créateur de sa propre nature intellectuelle? Est-ce que nous pouvons concevoir l'entendement de Dieu, en parler, sans y mettre ces vérités et ces principes? S'ils ne le constituent, est-il autre chose pour nous qu'un mot vide de sens? Ce qui se rapporte à l'essence divine ne fait-il pas partie de ces vérités métaphysiques dont la nécessité dépend de la volonté divine?

De Dieu créateur des vérités morales, logiques et métaphysiques, Secrétan peut donc conclure à Dieu auteur de sa propre essence, *causa sui*. Le premier paradoxe mène au second, et le second juge le premier : ils ne sont pas plus absurdes l'un que l'autre. — Pourtant Descartes ne subordonne, en Dieu, pas plus l'intelligence à la volonté que la volonté à l'intelligence; il n'admet aucune priorité entre elles; il les identifie; elles ne sont, à ses yeux, qu'un seul et même acte. Secrétan subordonne l'entendement divin à la volonté divine; il fait donc un pas de plus. — Oui, sans doute; mais que ce progrès était bien préparé! Qu'on y réfléchisse, il n'y a, au fond, qu'une priorité contre laquelle Descartes soit en garde, celle de l'entendement, affirmée jusqu'alors dans l'école. C'est cette priorité-là, même purement logique [2], qu'il se préoccupe avant tout

1. *Œuvres philosophiques* de Descartes, édit. Garnier, t. IV, p. 147.

2. « Il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites, ou qui ne se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il

d'écarter. D'ailleurs, identifier en Dieu volonté et entendement pendant que l'on fait dépendre de la volonté divine l'impossibilité et la nécessité de telles ou telles propositions, n'est-ce pas, comme l'a très bien vu Secrétan[1], subordonner l'entendement à la volonté? Que peut-il subsister du premier dans cette « action toute simple et toute pure » où il est confondu avec la seconde? Donc, que l'intelligence suive la volonté et en procède, ou qu'elle ne fasse avec la volonté qu'un seul acte, c'est un point, que l'on peut, en somme, regarder comme secondaire. La volonté est, dans les deux théories, le centre et le fond de l'être divin. Il reste que l'argument ontologique, qui fait résulter logiquement l'existence de Dieu de son essence, envisagée comme parfaite, ne s'accorde pas avec la création des vérités éternelles par la liberté divine. C'est une contradiction que la métaphysique cartésienne n'a pas résolue.

Secrétan la résout en sacrifiant, comme Schelling l'avait fait avant lui[2], l'argument ontologique, tel que l'entendait Descartes, pour prendre au sens propre le mot *causa sui*. « Descartes, dit-il, établit bien que Dieu est la substance ou que, s'il existe un être parfait au sens de sa définition, cet être parfait possède seul l'existence par lui-même, de sorte que le nom de substance n'est donné qu'improprement aux choses créées; mais il ne démontre pas réciproquement que la substance soit Dieu, c'est-à-dire que l'être existant par lui-même possède nécessairement l'intelligence infinie, la bonté parfaite, la puissance créatrice, la liberté souveraine dont il fait les caractères de la divinité... Descartes veut que nous partions de l'idée innée de l'infini, c'est-à-dire de son idée immédiate; or l'idée immédiate de l'infini, celle dont nous ne pouvons pas contester la réalité, parce que nous ne pouvons pas en faire abstraction, ce n'est pas la plus grande et la plus riche, c'est au contraire la plus simple et la plus nue; ce n'est pas le Dieu de Scot et de Descartes, c'est la substance de Spinoza[3]. »

En conséquence, il reproche à Descartes de n'avoir pas réduit à

faut faire ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage, je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu *par une priorité d'ordre ou de nature, ou de raison raisonnée*, ainsi qu'on la nomme dans l'école, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre » (*Réponses aux Sixièmes Objections*).

1. *La Philosophie de la liberté*, t. I, p. 128.

2. Voir, dans la *Revue des Deux Mondes* (n° du 15 avril 1877), l'article de M. Paul Janet intitulé : *La Métaphysique en Europe depuis Hegel*.

3. *La Philosophie de la liberté*, t. I, p. 122.

l'unité les deux notions de l'absolu qu'il trouvait en sa pensée : l'idée de la substance, et celle de Dieu ou d'un être parfait; de n'avoir pas montré, par une discussion dialectique, que l'absolu, l'infini dont il faut partir est la substance, et que la substance est une volonté, une liberté absolue, qui se donne à elle-même, en se déterminant, les attributs divins, la nature divine, qui librement se fait Dieu.

VI

Dans ces conceptions d'une volonté identifiée avec l'entendement et qui crée les vérités morales, logiques et métaphysiques, en leur donnant le caractère de nécessité qu'elles présentent (Descartes); ou d'une volonté antérieure à l'entendement, et qui crée, avec les vérités morales, logiques et métaphysiques, l'entendement même et les attributs moraux, en un mot, la nature de Dieu (Secrétan); dans ces conceptions, disons-nous, il y a un vice logique si manifeste qu'il semble vraiment inutile de le signaler.

Quelle est cette volonté, cette liberté, dont on fait le principe de toute nature et que l'on pose au point de départ de la spéculation comme la première et la plus simple définition de l'absolu, de la substance? Puisqu'on emploie ces mots *volonté, liberté* et qu'on les préfère à d'autres, par exemple à celui de *force*, il faut bien qu'on leur donne un sens, qu'on y mette une idée que d'autres n'expriment pas. Quelle idée y met-on? La métaphysique de Secrétan, comme celle de Descartes, emprunte ces mots à la psychologie, mais il est clair qu'elle les dépouille de leur sens psychologique; car le sens où ils sont pris en psychologie implique des conditions qu'elle supprime. Ces conditions sont tirées de l'entendement et de la sensibilité. La volonté libre, dont la conscience psychologique et la conscience morale nous donnent l'idée, suppose différents possibles, préalablement représentés, entre lesquels devront être choisis ceux que son acte réalisera. Elle suppose des motifs et des mobiles pour le choix des uns, contre le choix des autres. En un mot, elle suppose des fins conçues d'avance, prévues. On peut dire que rien n'est par la volonté qui n'ait été auparavant dans l'intelligence, *quod non prius fuerit in intellectu.*

Ce sens des mots *volonté, liberté* disparaît évidemment dans une métaphysique qui les applique à l'absolu. L'indifférente volonté qui, en Dieu, selon Descartes, s'identifie avec l'entendement, ne choisit pas les vérités morales, logiques, métaphysiques dont elle crée, par son *fiat*, la nécessité. Elle ne pourrait les choisir qu'entre d'autres idées de vérités possibles que l'entendement divin aurait d'abord

conçues; ce qui est contraire à l'hypothèse. Descartes s'oppose expressément à ce choix, n'admettant pas qu'une idée du bien et du vrai ait, dans l'entendement de Dieu, précédé et conditionné, d'une manière quelconque, la détermination de sa volonté et l'ait porté à « élire l'un plutôt que l'autre ». Mais qu'est-ce qu'une volonté qui n'a pas de fin prévue, pas de raison conçue de son acte, en un mot qui ne choisit pas?

« J'avoue, dit Spinoza, que cette opinion qui soumet toutes choses à une certaine volonté indifférente de Dieu (*indifferenti cuidam Dei voluntati*), et les fait dépendre de son bon plaisir, est moins éloignée du vrai que celle des philosophes qui statuent que Dieu fait tout par la raison du bien (*sub ratione boni*)[1]. » Rien de plus facile à comprendre que ce jugement. C'est que cette volonté indifférente, qui se déploie sans motif, sans raison, est aussi éloignée de la notion psychologique et positive de volonté que la nécessité spinoziste. L'expression de *bon plaisir* ne lui convient même pas, car le bon plaisir est encore un motif.

La même observation s'applique à la liberté absolue qui, dans la métaphysique de Secrétan, crée non seulement les vérités nécessaires, mais encore l'essence et les attributs de Dieu. Elle ne choisit certainement pas ces attributs entre d'autres possibles que lui représenteraient des idées-modèles préexistantes. Dans cette formule : *Dieu est ce qu'il veut*, ce qu'il veut n'est pas opposé à ce qu'il ne veut pas, c'est-à-dire préféré à un autre objet qui lui a été d'abord comparé; ce qui, supposant une nature intellectuelle et morale de Dieu antérieure à l'acte de liberté dont elle est née, serait la négation même de la formule, du point de départ affirmé et de tout le système. La volonté par laquelle Dieu est ce qu'il est n'a donc rien de commun que le nom avec la volonté dont la conscience nous donne l'idée.

« En Dieu, dit Plotin, la liberté ne consiste pas à pouvoir les contraires; c'est une puissance (δύναμις constante et immuable, et qui est du plus haut degré, précisément parce qu'elle ne peut s'écarter de ce qui est un; car pouvoir les contraires caractérise l'être impuissant à se tenir au meilleur (ἐπὶ τοῦ ἀρίστου μένειν)[2]. » Ainsi, de la liberté que Secrétan appelle absolue, de la liberté par laquelle Dieu est l'auteur de son être, est exclu le pouvoir des contraires, c'est-à-dire le choix, l'arbitre, ce qui en nous constitue la liberté. En quoi cette puissance constante et immuable, qui ne peut s'écar-

1. *Ethique*, 1re partie, scholie II de la proposition XXXIII.
2. *Ennéades*, Sixième Ennéade, liv. VIII, 21.

ter de ce qui est un, diffère-t-elle d'une force dont l'action se produit nécessairement? Il est impossible de le voir. Plotin nous dit que, si la liberté de l'Être premier n'a pas, comme celle de l'homme, le pouvoir des contraires, c'est qu'elle se tient au meilleur. Mais ce mot *le meilleur* est ici impropre : l'idée et la connaisance du meilleur sont nécessairement étrangères à cette volonté pure et absolue qui, dans l'hypothèse, précède et produit l'intelligence.

Après l'équivoque des mots *volonté*, *liberté*, employés dans la métaphysique de Secrétan[1] comme synonymes de l'absolu, il nous faut relever celle de l'expression *cause de soi*. Si elle est entendue au sens propre, cette expression est contradictoire. Arnauld l'établit surabondamment, et Descartes ne fait aucune difficulté de le reconnaître. Le bon sens a prononcé depuis longtemps « que la cause et l'effet sont deux choses différentes, et qu'une cause ne saurait être cause d'elle-même ». C'est ce que Platon fait dire à Socrate dans l'*Hippias major*. Et c'est ce qu'exprime avec force et précision cette phrase de saint Augustin : « Nous n'étions pas avant d'être; nous ne pouvons donc avoir été faits par nous-mêmes (*Non eramus antequam essemus ut fieri possemus à nobis*)[2] ».

Rappelons à ce sujet la brève critique de Bayle; elle aurait bien dû, nous semble-t-il, être considérée comme définitive :

Le cartésien Poiret reprochait aux métaphysiciens de n'avoir pas compté au nombre des causes la cause de soi-même, « laquelle est si parfaite (*tantopere est perfecta*) que celui en qui elle se trouve, Dieu, n'a besoin de rien d'autre que soi pour exister (*nullo alio præter se indigeat ad existendum*) ». Bayle répond que cette omission est très légitime, vu que « l'idée de cause, à proprement parler, ne convient pas à Dieu (*cum idea causæ illi enti nonnisi improprie conveniat*) ». « En effet, dit-il, le concept de cause est celui d'une chose qui donne l'être à la chose dont elle est cause; or Dieu ne donne pas l'être à Dieu (*Deus non dat esse Deo*) : donc, Dieu n'est pas cause à l'égard de Dieu (*ergo, Deus non est causa respectu Dei*). Dieu étant pensée pure (*mera cogitatio*), il est évident qu'il n'est cause qu'en tant qu'il pense (*nisi quatenus cogitat*). Or il est impossible qu'il soit, en pensant (*cogitando*), cause de soi ; il ne se peut faire que, soit en connaissant, soit en voulant (*vel cognoscendo*,

1. N'oublions pas que la même équivoque est à noter dans la philosophie de Plotin, dans celle de Descartes, dans celle de Schelling, et, nous ajouterons, dans celle de M. Boutroux; car c'est de Secrétan que relève la métaphysique de la liberté dont M. Boutroux a tracé les lignes générales dans la conclusion de sa belle thèse sur la *Contingence des lois de la nature* (voir l'article que nous avons consacré à cet ouvrage dans la *Revue philosophique*, n° de janvier 1899).

2. *Confessions*, liv. XI, ch. IV.

vel volendo), il se donne l'être à lui-même. Car pour connaître et vouloir, il faut nécessairement posséder l'être et l'existence. Donc,etc... Ne dites pas que ces objections ne portent que contre la cause efficiente; car si vous usez de cette conception, il vous faudra prouver qu'il y a des causes distinctes de l'efficiente et marquer les rapports du nouveau concept de cause avec l'idée commune. Il suffit donc de dire que Dieu n'a pas de cause et que telle est la prérogative de sa nature. Que si vous dites : est cause tout ce par quoi quelque chose existe; or Dieu existe par lui-même; on peut facilement répondre : Dieu n'existe par lui-même que négativement, en ce sens qu'il n'existe pas par un autre [1]. »

Ainsi, pour dire sans absurdité que Dieu est cause de soi, il faut mettre dans le mot *cause* une autre idée que celle de cause efficiente. C'est précisément ce qu'avait fait Descartes. Mais il faut prendre garde de confondre les deux idées et de passer de l'une à l'autre sans s'en apercevoir dans les raisonnements où on les fait entrer. Descartes n'avait pas évité cette confusion; et même elle lui avait paru justifiée. — Sans doute, disait-il, la cause formelle n'est pas une cause efficiente; mais, lorsqu'il s'agit de Dieu, elle tend à se rapprocher de la cause efficiente, à s'identifier avec elle, comme le polygone régulier dont les côtés sont de plus en plus nombreux et de plus en plus petits tend à se rapprocher du cercle, à s'identifier avec le cercle. — On pouvait lui répondre : Votre comparaison tirée de la géométrie ne prouve rien. Les sens et l'imagination n'ont pas de peine à saisir et à suivre l'analogie du polygone et du cercle, et même à la pousser aussi près que possible et toujours plus près de l'identité. Mais il n'en est pas de même de l'analogie que vous établissez entre la cause formelle et la cause efficiente. L'entendement, juge en la matière, voit entre elles, au lieu de cette analogie, une différence profonde. Il se rend compte qu'elles n'ont rien de commun que le nom de cause donné arbitrairement à l'essence. Il ne permet pas d'assimiler à la nécessité du rapport qui lie la cause à l'effet la nécessité des conséquences tirées logiquement d'une nature donnée. Il apprend à distinguer jugements synthétiques et jugements analytiques. Il en vient, par les progrès de la réflexion, à ne prendre au sérieux pas plus l'argument ontologique que la création libre des vérités éternelles, pas plus l'essence de Dieu, cause de son existence, que la volonté de Dieu, cause de son essence.

Remarquons, d'autre part, que Secrétan, lorsqu'il dit que Dieu

1. *Objectiones in libros quatuor Poiret de Deo, anima et malo.*

est cause de soi, ne prend pas, lui-même, au fond, l'expression à la lettre. S'il lui eût donné réellement toute sa force, comme il en avait l'air, et comme peut-être il se l'imaginait, dupe de ses propres efforts dialectiques, il se fût, croyons-nous, malgré son peu de respect pour le principe de contradiction, senti atteint par la logique d'Arnauld et de Bayle. Cause de soi, oui, *en quelque sorte* : ce n'est encore qu'une analogie. La cause et l'effet paraissent rigoureusement identiques : ils le sont dans les termes, non dans la pensée. Ce n'est pas le même Dieu qui est cause et effet en même temps. Là est l'équivoque. La cause, c'est la substance, l'absolu, la volonté pure, la liberté inconditionnelle; l'effet, c'est l'essence divine, la personne divine, avec ses attributs intellectuels et moraux. La cause, c'est l'abîme, c'est la nue; l'effet, c'est cet éclair éternel, le moi divin. Quelque chose qui n'est pas un moi devient un moi : telle est, selon Secrétan, l'origine de Dieu. Contingente ou nécessaire, cette origine ne peut vraiment être rapportée à l'action d'une cause libre, malgré le nom de *liberté absolue*, que l'on donne à l'abîme d'où sort la divinité, malgré le mot *causa sui*, que l'on prétend remplir. On a reconnu la source allemande et panthéiste de toute cette spéculation. En dépit des intentions théistes et chrétiennes de Secrétan, elle revient à faire naître la personnalité divine d'un absolu impersonnel. Le philosophe présente sa doctrine comme une synthèse du théisme et du panthéisme. Dans cette synthèse le théisme nous paraît sacrifié.

VII

C'est ce que montre clairement la théorie secrétaniste de la création. Pour notre philosophe, on l'a vu, c'est un point sur lequel il n'a pas varié, la création est une génération. La création d'une substance est, à ses yeux, chose contradictoire. Il n'y a qu'une substance, la substance divine; c'est donc de la substance divine que le monde est fait. La substance divine est volonté; donc le monde est fait de la volonté de Dieu. La volonté divine est, pour parler le langage d'Aristote, non seulement la cause efficiente, mais encore la cause matérielle du monde. *Ex nihilo* veut dire qu'il n'a pas d'autre cause matérielle que la substance ou volonté de Dieu. Rappelons-nous ces mots caractéristiques : « Qu'est-ce que le rien? Où y a-t-il une place pour le rien? Supposez-vous qu'avant toute création Dieu soit entouré par le néant? Cette idée ne serait guère compatible avec celle d'un esprit infini? Non, dire que Dieu a créé toutes choses de rien, c'est dire qu'il a créé toutes choses par sa

volonté, *per voluntatem suam*, *ex voluntate sua*, car au commencement il n'y a rien que sa volonté, et tout est plein de sa volonté [1]. »

Cette interprétation de l'*ex nihilo* est panthéiste; elle ressemble à celle qu'en donnait Jean Scot Erigène, lorsqu'il définissait « le *nihilum* dont toutes choses, d'après l'Écriture, ont été créées : l'ineffable et incompréhensible et inaccessible lumière de la nature divine (*ineffabilem et incomprehensibilem divinæ naturæ inaccessibilemque claritatem* [2]) ». Elle est contraire à toute la tradition monothéiste et chrétienne. Saint Augustin n'admet pas que le monde soit de substance divine. « Vous avez fait, Seigneur, dit-il, le ciel et la terre, non de votre substance (*non de te*); car le monde serait alors égal à votre Fils unique, et par là égal à vous-même (*nam esset æquale unigenito tuo, ac per hoc et tibi*)... Et, d'un autre côté, il n'y avait rien hors de vous dont vous eussiez pu faire quelque chose (*et aliud præter te non erat, unde faceres ea*). C'est pourquoi vous avez fait de rien le ciel et la terre [3]. » Pour saint Anselme, *de rien* (*ex nihilo*) est purement négatif, c'est-à-dire opposé à *de quelque chose* (*ex aliquo*). « Il est facile de comprendre que la substance créatrice a tout fait de rien, ou que tout a été fait par elle de rien; c'est-à-dire que ce qui n'était pas encore a reçu l'être (*id est, quæ prius nihil erant nunc sunt aliquid*) [4]. » Enfin, saint Thomas explique que, dans *ex nihilo*, la proposition *ex* signifie *post* et « marque un rapport de succession au lieu d'indiquer une cause matérielle (*non designat causam materialem, sed ordinem tantum*) [5] ».

Le sens que la théologie chrétienne traditionnelle donne à l'*ex nihilo* est, aux yeux de Secrétan, incompatible avec l'infinité divine. Dieu étant infini emplit tout de sa substance et ne laisse hors d'elle aucune place vide; il faut donc que le monde en ait été fait, sans quoi il n'existerait pas. Le philosophe a beau parler d'esprit infini, appeler volonté la substance divine, c'est une idée, une image spatiale, donc matérielle, qu'il se fait de cette infinie substance. Cette image domine sa pensée. Est-ce que le plein infini n'exclut pas le moindre atome nouveau? Donc, cet atome, le monde, est nécessairement extrait de ce plein infini. Dieu, et ne saurait être nouveau substantiellement.

Telles sont les conséquences que Secrétan tire de son substantialisme. Elles montrent : 1° que l'idée de substance, considérée en

1. *La Philosophie de Leibniz*, 7e leçon, p. 129.
2. *De divisione naturæ*, liv. III.
3. *Confessions*, liv. XII, ch. VII.
4. *Monologium*, ch. VIII.
5. *Summa theologica*, part. I, quæst. XLV.

son origine psychologique, n'est en réalité qu'une idée d'étendue ou de matière, et qu'on ne peut donc nier la matière sans nier en même temps la substance; 2° qu'entre l'idée de substance et celle d'infini il existe une liaison étroite, l'une et l'autre dérivant de celle d'espace, et qu'il faut donc admettre ou rejeter en même temps la substance et l'infini; 3° que, dans l'idéalisme phénoméniste, disparaissent les difficultés que l'imagination seule oppose à la conception monothéiste et chrétienne de la création; 4° que les idées de substance et d'infini font toute la force et la vie de l'esprit panthéiste; 5° que la métaphysique secrétaniste est, malgré certaines apparences, absolument opposée au néo-criticisme, dont on l'a quelquefois rapprochée.

Il ne paraît pas que Secrétan ait jamais compris la portée de la critique berkeleyiste des qualités primaires. On peut remarquer que l'immatérialisme de Berkeley ne se trouve pas au nombre des systèmes qu'il expose en son cours de Lausanne et où il croit voir et se plaît à suivre une évolution nécessaire aboutissant à sa propre doctrine. De cet immatérialisme et de ce que l'on en pouvait conclure sur la création et sur les rapports de Dieu et du monde, il était trop éloigné pour y faire sérieusement attention. C'est précisément parce que les images (idées d'étendue ou de matière) dominent en son esprit les concepts de l'entendement, qu'il se sent obligé de choisir entre deux manières de se représenter l'action créatrice : la confection ou fabrication et la génération. Ou le Dieu de Platon, ou le Dieu de Plotin. D'un côté, l'image d'un architecte qui construit un édifice avec des pierres qu'il n'a point faites. De l'autre, l'image d'un être vivant, végétal ou animal, dont un peu de substance, un germe, se sépare pour donner naissance à un nouvel être. Les deux théories assignent au monde ce qu'Aristote appelle une cause matérielle. Il est nécessaire, pense Secrétan, que le monde ait une cause de cette nature, soit hors de Dieu, soit en Dieu même; et il faut la mettre en Dieu, parce qu'il est infini. A quoi nous répondons que la nécessité d'une cause matérielle est atteinte par la critique idéaliste et phénoméniste en même temps que les idées de substance et d'infini auxquelles elle est liée.

Il est très vrai qu'il n'est que deux manières d'*imaginer* l'action créatrice. Mais il y a une manière de la *concevoir*, qui, écartant toute image de cause matérielle, n'est ni la confection ni la génération : c'est précisément la création *ex nihilo*. On s'étonne que, sur la question, le disciple de Schelling, le métaphysicien de culture germanique, l'ait emporté, en Secrétan, sur le théologien nourri de la Bible. Ce n'est pas de la génération, c'est de la confection ou

fabrication que la création *ex nihilo* peut et doit être rapprochée; car elle en est une extension, un progrès correspondant au progrès de la puissance et de l'efficace que l'on attribue à la volonté divine. Il est clair que la puissance bornée à mouvoir et à organiser une matière préexistance est inférieure à celle qui n'a pas besoin de cause matérielle. Les esprits devaient donc naturellement passer de la première à la seconde, en s'élevant, par le monothéisme judaïque et chrétien, à une plus haute idée de Dieu.

La théologie monothéiste avait refusé au monde une cause matérielle, pour ne pas le rendre indépendant de Dieu en quelque chose, pour ne pas limiter la puissance divine. Mais la création de substances, postulée par la religion, restait un mystère dont la raison avait peine à s'accommoder, pendant qu'elle accordait à Dieu sans difficulté la production des modes. Si grand était l'empire qu'avait pris sur l'imagination l'idée d'une chose qui se transforme, qui subsiste sous ses formes successives et dont tout est fait, que le néant lui-même (*nihilum*) était naïvement assimilé à une cause matérielle, au marbre dont est tirée la statue, à l'étoffe dont est formé le vêtement. La philosophie idéaliste, logiquement développée, a supprimé le mystère, en affranchissant la raison des images spatiales et en l'amenant à reconnaître qu'il n'y a que phénomènes ou modes en toute réalité. Vous parlez, dit le disciple de cette philosophie, ou d'une matière du monde, qui préexistait en l'état informe et que Dieu a organisée, ou d'une création de substances par Dieu, ou d'une partie de la substance de Dieu, qui est devenue le monde : je n'entends pas ce langage : je ne sais ce que c'est que matière et substance : je ne connais que des phénomènes et des lois.

Ainsi, sur un point où elle paraissait faire violence à la pensée, la théologie chrétienne traditionnelle se trouve d'accord avec la doctrine idéaliste et phénoméniste, laquelle n'a évidemment aucune objection à élever contre l'interprétation classique de l'*ex nihilo*, c'est-à-dire contre une violation du faux principe de la cause matérielle. Comme la théologie chrétienne traditionnelle, la doctrine idealiste et phénoméniste repousse la conception secrétaniste de la création. Elle peut admettre une personne divine, c'est-à-dire un esprit parfait; elle ne conteste pas la valeur des inductions sur lesquelles se fonde la croyance en cet esprit suprême. Mais elle tient pour inintelligible cette substance divine, partout répandue, remplissant l'espace comme une sorte de corps infini [1], qui n'a pu produire

1. Saint Augustin nous apprend, dans ses *Confessions*, qu'il s'était fait, un moment, cette fausse et grossière idee d'un Dieu infini en étendue. « Je ne pouvais, dit-il, me représenter aucune substance (*cogitare aliquid substantiæ*) qui ne

e monde sans détacher d'elle-même une des parties dont elle se compose, pour la mettre hors de sa personnalité et l'abandonner aux risques et aux périls d'une liberté capable de mal choisir et de pécher.

Mais pourquoi Secrétan, qui considère l'action créatrice comme libre, aime-t-il mieux l'assimiler à la génération qu'à la confection? N'y a-t-il pas là une inconséquence qui montre que, dans sa philosophie, le théisme et le panthéisme ne forment pas une vraie synthèse? Le premier symbole ne rappelle-t-il pas les cosmogonies des religions de la nature? Le second n'est-il pas précisément celui que nous offre la *Genèse*, qui fait la supériorité du judaïsme, qui le caractérise comme religion de l'esprit? Le Dieu de la Bible n'est certainement pas un générateur. L'institution du sabbat prouve que les laborieux ancêtres de la race juive s'étaient représenté leur Dieu comme un ouvrier, comme un artisan du monde. C'est un ouvrier qui travaille six jours, entre lesquels est méthodiquement divisée sa tâche, et qui se repose le septième; qui, à la fin de chaque journée, s'applaudit de l'excellence de l'œuvre accomplie; qui, suivant l'ordre naturel, commence la série de ses ouvrages par ceux qui doivent servir de base, de condition et de moyen aux autres, et la termine par celui qui est le but de sa création tout entière, et auquel il entend subordonner tout le reste. C'est dans le panthéisme néoplatonicien que les analogies qui expriment l'action créatrice sont tirées de la génération, ἐκ σπέρματος, que le monde est désigné par les mots γένεσις, γεννηθέντα. Mais, dans le panthéisme néoplatonicien, la création est nécessaire et éternelle [1]. N'est-il pas, d'ailleurs, facile de voir que

ressemblât à ce qui se voit par les yeux du corps humain; cependant, je ne vous concevais pas, mon Dieu, sous la forme du corps humain; depuis que j'avais commencé à goûter à la sagesse, j'avais toujours rejeté cette erreur... Mais sans vous voir sous la forme humaine, j'étais forcé de vous penser comme quelque chose de corporel (*aliquid corporeum*), occupant l'espace infini, soit mêlé au monde (*infusum mundo*), soit répandu hors du monde (*extra mundum diffusum*)... Voilà ce que je supposais, ne pouvant penser autre chose (*quia cogitare aliud non poteram*). Cela était faux; car, s'il en était ainsi, il faudrait qu'une plus grande partie de la terre contînt une plus grande partie de vous (*majorem tui partem haberet*); que toutes choses fussent pleines de vous (*te plena*) de telle sorte qu'il y eût plus de vous dans le corps d'un éléphant (*amplius tui caperet elephantis corpus*) que dans celui d'un passereau, puisqu'il est plus grand et occupe une plus grande place... Certes, vous n'êtes pas ainsi (*Non es autem ita*); mais vous n'aviez pas encore illuminé mes ténèbres » (*Confessions*, liv. VII, ch. I). — Ainsi, saint Augustin, avant d'arriver à l'idée du Dieu-esprit, avait passé de l'anthropomorphisme corporel à une conception panthéiste, fruit de la réflexion philosophique. Cette évolution intellectuelle, qui a dû être celle d'un grand nombre, est psychologiquement très intéressante. Il est naturel de s'arrêter à la seconde phase et difficile de la dépasser avec une entière conviction rationnelle, si l'on ne s'est bien pénétré de la critique berkeleyiste et leibnizienne de l'étendue.

1. Selon Plotin, la création est un acte nécessaire et perpétuel de la puissance

l'idée de génération est liée à celle de la vie organique, commune au végétal, à l'animal et à l'homme, donc à celle de nécessité physiologique, et que, par suite, elle est étrangère à la raison et à la liberté, lesquelles, au contraire, sont impliquées par l'idée de confection, c'est-à-dire de travail et d'art?

Notre philosophe explique sa préférence par des raisons tirées du produit de l'action créatrice. « Le rapport de la créature et du créateur, dit-il, nous semble mieux symbolisé par celui de l'enfant et du père que par celui de la montre et de l'horloger[1]. » Il ne prend pas garde que le rapport de l'enfant et du père en comprend deux fort différents et qu'il convient de distinguer : l'un, physiologique, qui existe chez tous les êtres vivants; l'autre, psychologique et moral, exclusivement humain. Dans l'espèce humaine, le père n'est pas seulement générateur; il est, en outre, éducateur, et à ce second office il applique sa raison et sa conscience. Or, c'est le premier de ces rapports qui, dans la métaphysique secrétaniste, symbolise celui de la créature et du créateur. Ce qui revient à dire que le monde a été produit, non comme une machine, mais comme une graine et un œuf.

Eh bien, nous ne voyons pas quel avantage présente cet œuf cosmique, considéré en lui-même. L'œuf qui se développe n'est-il pas une machine qui se forme par épigenèse, c'est-à-dire par le rapprochement progressif de parties d'abord disjointes, et qui se transforme par une suite de changements dans les proportions de ces parties? L'animal qui résulte de ce développement n'est-il pas lui-même une machine qui, comme l'a dit Fénelon, « se répare et se renouvelle sans cesse elle-même[2] »? N'y a-t-il pas, auraient dit Descartes et Leibniz, machines et machines? Et faut-il s'étonner que l'art divin en produise de plus parfaites que l'art humain?

En réalité, un organisme, au point de vue de l'observation extérieure et sensible, n'est qu'une espèce du genre mécanisme. La génération, avec ses lois, rentre ainsi dans la confection, dont elle

divine. Éternellement et nécessairement le monde émane de l'Ame, comme l'Ame de l'Intelligence, comme l'Intelligence de l'Un ou du Bien, sans quoi « le Bien ne serait pas le Bien, l'Intelligence ne serait pas l'Intelligence, l'Ame ne serait pas l'Ame ». « C'est pourquoi il est nécessaire (ἀνάγκη) que toutes choses (après l'Un) existent toujours dans leur ordre de dépendance, et qu'elles soient engendrées, puisqu'elles tiennent d'autrui leur existence. Il ne faut pas dire : elles ont été engendrées à un moment donné (ἐγένετο), mais : elles étaient engendrées (ἐγίνετο), elles seront engendrées (γενήσεται) ». (*Ennéades*, Deuxième Ennéade, liv. IX, ch. III.)

1. *La Civilisation et la Croyance*, 2e édit., p. 271.
2. *De l'existence de Dieu*, 1re partie, ch. II.

constitue un mode spécial, préétabli par l'auteur de la nature. Elle ne saurait donc lui être opposée.

Mais Secrétan veut que le germe, l'œuf, d'où sort le monde, soit de substance divine; c'est en quoi il nous ramène aux cosmogonies panthéistes; et c'est précisément ce qui fait, à ses yeux, la haute valeur du symbole qu'il choisit. Il y va, pense-t-il, de l'intérêt et de l'avenir de la religion. Elle tombe et la piété n'a plus de raison, plus de motif, si la créature et le créateur ne sont pas consubstantiels. Sur cette consubstantialité se fonde le premier précepte du décalogue et de l'Évangile, le devoir d'aimer Dieu, de tendre vers lui, de s'unir à lui. Supprimez-la, et ce devoir cesse de s'imposer à la conscience. La paternité morale de Dieu ne suffit pas : on ne peut se croire tenu de l'aimer, si on ne lui attribue une paternité métaphysique, nous allions dire physiologique.

Il nous paraît que l'impératif religieux est en grave péril, s'il faut qu'il dépende de cette théorie de la création, s'il ne peut s'expliquer que par la communication de la substance divine aux créatures. Cette communication suppose en Dieu une distinction et une séparation inintelligible et contradictoire de la personne et de la substance; inintelligible et contradictoire, parce que l'idée de substance, pour qui n'est pas dupe des images d'étendue, ne peut en rien différer de celle d'esprit, de conscience, de personne; et parce que l'idée de substance-esprit se réduit, par l'analyse, à celle de loi mentale. Il était vraiment peu sage, après la critique décisive de Berkeley et de Hume, de prétendre lier le sentiment religieux à une métaphysique impossible à défendre et qui n'est qu'une poésie obscure.

VIII

Dans la métaphysique de Secrétan, nous l'avons montré, les idées panthéistes et les idées théistes sont simplement juxtaposées; et cette juxtaposition ne peut s'appeler une synthèse du théisme et du panthéisme. Le philosophe présente aussi sa doctrine comme une synthèse du monisme et de la monadologie. Cette seconde synthèse est aussi contestable que la première. Il est facile de voir que les unités individuelles y sont sacrifiées à l'être collectif, à l'espèce, conçue comme unique substance.

Secrétan aurait, certes, désiré, voulu énergiquement maintenir réels, pleinement réels, aussi bien l'un que l'autre, les deux termes antinomiques qu'il lui paraissait nécessaire de concilier. Dans un passage curieux de l'une de ses intéressantes et instructives

préfaces, il nous apprend comment le problème s'est posé à son esprit :

« C'est l'expérience, dit-il, qui nous a suggéré de poursuivre la synthèse des contraires. Ce n'est pas *a priori* que Kant et Fichte ont été conduits de ce côté; si le cardinal de Cusa, si Giordano Bruno, si Hegel ont affirmé l'identité des contraires, ce n'est pas la pensée *a priori* qui le leur a suggéré. Manifestement les contraires ne peuvent pas subsister ensemble dans l'esprit. Lorsqu'il s'agit de thèses proprement contradictoires, il faut prendre parti pour l'une ou pour l'autre, il y a là une nécessité formelle qui ne saurait être éludée ; mais lorsque nous essayons d'obéir à cette loi, nous sommes arrêtés par les phénomènes. De toute part nous voyons surgir des évidences contradictoires. Choisir entre elles devient impossible, car chacune d'elles possède ou semble du moins posséder sur nous un droit égal à la thèse opposée. L'apparente vérité de chacune ne saurait venir que d'une vérité effective, qu'il s'agit de dégager. La seule marche à suivre consiste donc à discuter simultanément les deux termes, en cherchant par une analyse des faits plus complète à leur donner une forme telle que leur conciliation devienne possible. Et en attendant que celle-ci surgisse comme une conception claire et distincte, il faudra bien se résoudre à *envelopper les termes contraires dans un signe ou dans un dogme quelconque.*

« C'est l'expérience, par exemple, qui nous porte à affirmer une pluralité d'êtres. Je m'apparais à moi-même comme distinct de tout autre. La loi morale, dont j'éprouve et dont je veux reconnaître l'autorité, me fait croire à la réalité de cette apparence en m'imputant mes actions. Et pourtant une expérience, qui n'est point récusable à volonté, nous montre que *les mouvements de toute espèce se communiquent de proche en proche.* Déterminé comme il l'est dans le temps et dans l'espace, *l'être particulier, vu du dehors, n'est plus qu'un aspect, un état de l'universel inconnu.* L'unité de substance que la pensée *a priori* semble réclamer immédiatement et qu'elle a justifiée depuis tant de siècles par l'impossibilité d'attribuer l'être au néant, semble résulter également de l'expérience, c'est-à-dire sans doute, en y regardant d'un peu plus près, des suppositions impliquées dans la seule méthode par laquelle nous puissions constituer l'expérience. *Ces multiples qui se déterminent tous les uns les autres, qui n'existent que les uns par les autres, ils ne se comprennent pas, sinon dans l'unité.* L'esprit réfléchi se trouve ici en face des lois qui président à la nature ou du moins à l'intelligence de la nature, dont il est impossible de séparer l'humanité. Il faut qu'il accepte comme un fait la solidarité universelle, il faut qu'il en

rende compte ou qu'il s'impose un silence absolu. D'autre part, il faut qu'il accepte et qu'il explique également, en lui conservant son caractère essentiel, le fait de la loi morale, qui implique la réalité de l'individu. Unité, pluralité, nécessité, liberté, les termes de ces antithèses sont solidaires. Comment choisir entre elles? Il me semble que je ne saurais contester le déterminisme qu'en me désintéressant de la science, et je ne puis mettre en question ma liberté sans forfaire à mon devoir.

« Le désir de tenir un compte sérieux des deux côtés du problème m'a conduit à des conceptions qui ont paru choquantes à plusieurs critiques, et devant lesquelles j'ai moi-même hésité quelquefois sans rien trouver qui puisse en tenir la place [1]. »

Nous avons, en ce passage, une confession intellectuelle très précieuse. On y voit, d'abord, l'affinité de la méthode et de la doctrine de Secrétan avec celles des philosophes panthéistes, de Bruno et de Hegel, par exemple. Conduits par l'expérience à admettre des contraires qui leur paraissaient avoir une égale évidence, auxquels il fallait donc reconnaître le même droit, ils ont dû s'efforcer de les unir, de les concilier. C'est la tâche de la philosophie. — En présence d'évidences contradictoires, dirons-nous, le devoir du philosophe est d'examiner si elles sont de même nature et de douter qu'elles aient même force et même légitimité. Il doit supposer, ou que l'une d'elles ne s'impose pas réellement à l'esprit, ou que leur contradiction n'est pas réelle. Mais la logique ne lui permet pas d'envelopper « dans un signe ou dans un dogme » des termes contraires dont il ne voit pas que la conciliation soit possible. Ces signes ou dogmes, voiles mystérieux dont se couvrent les contradictions pour échapper à l'analyse, jouent un grand rôle dans les métaphysiques et les théologies panthéistes.

Les évidences contradictoires qui, pour Secrétan, sont les « deux côtés du problème », et dont il faut tenir compte également, parce qu'elles sont également données par l'expérience, sont, d'une part, la pluralité apparente des êtres, et, de l'autre, la solidarité de ces êtres, les rapports de ressemblance, de position, de succession et de causalité qui les lient et qui impliquent leur unité substantielle, d'ailleurs réclamée par la pensée *à priori* et justifiée par l'impossibilité d'attribuer l'être au néant. Nous n'avons pas à revenir sur la valeur de cette prétendue justification, qui repose sur une fausse interprétation de l'*ex nihilo*. Cette interprétation ne peut être prise

1. *La Philosophie de la liberté*, préface de la 3e édition (1878). Nous avons souligné quelques phrases comme appelant particulièrement l'attention.

au sérieux; et la pensée *à priori* n'ajoute aucune force au second terme de problème. Bornons-nous donc à interroger l'expérience et à comparer les deux données contraires qu'elle nous offre.

Nous remarquons d'abord qu'elles ne procèdent pas de la même espèce d'expérience. L'une vient de l'observation intérieure ou psychologique, de la conscience; l'autre, de l'observation extérieure et sensible. C'est l'expérience extérieure et sensible qui nous apprend que « les mouvements de toute espèce se communiquent de proche en proche », et qui nous fait voir dans l'être particulier « un aspect, un état de l'universel inconnu ». Voilà l'unité substantielle des êtres fondée sur leurs qualités primaires, sur l'unité de l'espèce où se produisent et se communiquent leurs mouvements. Quant à la pluralité, elle m'est révélée par la conscience que j'ai de moi-même « comme être distinct de tout autre ». Mais la conscience, qui me distingue du monde, ne me donne que mon unité propre, qu'elle oppose à celle du monde. Il n'y a là encore qu'une dualité. Secrétan aurait dû ajouter : à la conscience que j'ai de moi-même, et qui est justifiée sans doute, mais d'abord supposée, par les idées d'obligation morale et de responsabilité, les signes que chacun de mes semblables me donne de sa conscience et par suite de son unité personnelle, puis les signes de conscience que j'observe dans les animaux; enfin, l'induction analogique, qui me fait supposer des degrés différents de conscience, par conséquent des unités individuelles, des monades, dans les êtres inférieurs, végétaux et minéraux.

Ainsi, sur l'expérience sensible et l'induction s'appuie le monisme; sur la conscience et l'induction, la monadologie. Les deux données contraires sont d'origine différente. Avant d'affirmer qu'elles doivent être égalemment maintenues, avant de chercher un système où elles puissent se concilier, il faut voir si l'on est fondé à les mettre au même rang et, pour ainsi dire, sur le même plan, ou si, en raison de leur différence d'origine, elles ne seraient pas d'inégale valeur, si l'une, par exemple, ne serait pas l'apparence et l'autre la réalité.

Eh bien, nous disons que les témoignages des deux espèces d'expérience n'ont pas la même autorité; que le monisme, admis d'après l'expérience extérieure et sensible, n'est que l'apparence, tandis que la monadologie, où conduit la conscience, est la réalité; que l'on ne doit donc pas tenir le même compte des deux données, mais qu'il faut subordonner entièrement la donnée des sens à celle de la conscience; que c'est appliquer la réflexion à un problème insoluble de vouloir les concilier comme si elles exprimaient égale-

ment la vraie nature des choses; que ce prétendu problème est supprimé par le caractère relatif de l'observation sensible et par la place qu'il convient de lui assigner dans la connaissance.

La subordination de la donnée des sens à celle de la conscience est facile à expliquer. L'espace est la forme de la sensibilité et de l'imagination. Nécessaire pour nous, cette forme ne l'est pas pour tout esprit, comme les catégories sans lesquelles un esprit ne se peut concevoir. Les qualités primaires, telles que l'étendue et le mouvement, sont relatives et subjectives, c'est-à-dire dépendent du sujet sentant, comme les qualités secondaires; telles que la chaleur et la couleur. Il s'ensuit que c'est notre sensibilité qui, en vertu de sa constitution, revêt les êtres des propriétés géométriques et mécaniques que nous croyons percevoir en eux; et la nature de ces propriétés établit entre eux une liaison telle qu'ils nous paraissent former un grand être unique.

Il est inutile d'insister sur les raisons qui doivent faire prévaloir, au point de vue philosophique, la monadologie sur le monisme. Le monisme est un fantôme qui s'évanouit à la lumière de la critique idéaliste. Mais Secrétan n'avait sans doute, pas plus que ses maîtres allemands, ouvert les yeux à cette lumière, puisque la communication des mouvements dans l'espace lui paraissait une preuve suffisante de l'unité substantielle du monde. C'est la monadologie qui, dans sa métaphysique, devient illusoire. Nous disons : dans sa métaphysique, car en lui le moraliste fait effort pour défendre la réalité des êtres individuels contre le besoin métaphysique d'unité, pour les conserver indépendants au sein de l'être unique qu'ils forment.

Aussi est-ce la conscience morale qu'il invoque, en la question, non la conscience psychologique. Il faut que les unités individuelles soient réellement distinctes les unes des autres, sans quoi l'impératif moral n'aurait pas de sens. S'il ne croyait au devoir, s'il ne se croyait obligé d'y croire, la réalité des individus lui semblerait très douteuse; il ne lui trouverait aucune raison d'être; il la verrait se perdre, sans en prendre souci, dans la substance unique et universelle, réclamée par la pensée *a priori* et induite de l'enchaînement des phénomènes.

Il n'admet pas qu'elle soit assurée par la conscience psychologique. Pourquoi? Parce que la conscience psychologique n'est qu'une forme. « Cette conscience, identique en tout être pensant, et qui le pose comme une unité rigoureusement circonscrite, en opposant le *moi* au *non-moi* et le *je* au *toi*, cette conscience n'est qu'une forme; Kant l'a déjà dit. Il ne faut pas s'arrêter à la

forme, il faut regarder ce qu'elle contient [1]. » L'espace et le temps, Kant nous l'a appris, sont les premières formes de notre esprit; les catégories, ne s'appliquant qu'à l'espace et au temps, sont elles-mêmes des formes qu'on peut appeler secondaires; et l'on ne doit voir que forme dans la distinction du *moi* et du *non-moi*, du *je* et du *toi*. Sous ces formes, sous ces phénomènes, il y a une matière, un noumène. Ce noumène est nécessairement un, parce que le nombre suppose l'espace et le temps. Dans ce noumène disparaissent *moi* et *non-moi*, *je* et *toi*. Il ne faut donc plus parler de monades. Telles sont les conséquences que notre philosophe a tirées de la critique kantiste de la raison pure.

Elles en sont très logiquement tirées, parce que Kant attribue la même relativité, la même subjectivité, aux principes de la pensée sous lesquels l'esprit, la conscience, ne se peut concevoir, qu'à la loi mentale constitutive de notre sensibilité et de notre imagination. D'après cette évaluation imparfaite des idées fondamentales, le temps et le nombre ne sont pas nécessaires d'une autre nécessité que l'espace. Il en résulte que, pour Secrétan, la conscience n'est pas ce qu'elle est à nos yeux : la réalité ultime, le seul et vrai fond substantiel.

Mais si l'esprit, avec ses lois, toutes ses lois, n'est que forme, il faut renoncer à voir dans la communication des mouvements et dans l'enchaînement des phénomènes un argument inductif en faveur de l'unité de substance. Car c'est bien par les lois de notre sensibilité et de notre entendement que nous sont donnés l'enchaînement des phénomènes et la communication des mouvements. Il est clair que les deux données, celle de l'observation extérieure comme celle de l'observation intérieure, supposent également les lois de l'esprit, dépendent également de ces formes, et par conséquent ne mènent à rien, ne permettant, d'après la critique de Kant, de rien induire, de rien statuer, sur le fond des choses. Tout ce qu'on peut dire du noumène, c'est qu'il est inconnaissable ou plutôt, pour se servir du mot propre, *inconcevable*, puisqu'il échappe aux concepts quelconques. Rien n'est donc plus vain que de prétendre le déterminer par l'expérience et l'induction.

En même temps qu'il regarde la conscience comme une forme, Secrétan fait descendre du noumène l'impératif moral. Sur les deux points, il se montre disciple orthodoxe de Kant. Mais les deux propositions ne sont-elles pas en contradiction l'une avec l'autre? Que l'impératif moral vienne du noumène, soit; encore faut-il qu'il tombe sous la conscience psychologique, que l'esprit en saisisse

1. *La Raison et le Christianisme*, p. 241.

les caractères, qu'il les distingue de ceux de l'attrait et de l'intérêt, qu'il l'applique à *ses* phénomènes, c'est-à-dire à *ses* désirs et à *ses* volitions. En cette application, l'impératif moral est nécessairement associé aux lois de l'esprit, comme s'il était lui-même une de ces lois. Comprend-on, par exemple, qu'il puisse se séparer des idées de temps et de finalité? En un mot, c'est à travers et par la conscience psychologique que la conscience morale fait entendre sa voix. Quelle garantie peut-elle offrir de la réalité et de l'indépendance des êtres individuels, si le témoignage de la conscience psychologique doit être récusé parce qu'elle n'est qu'une forme?

Des rapports qui existent entre les êtres, Secrétan conclut à leur unité substantielle. Ces multiples doivent sortir de l'unité, ils ne sont intelligibles que dans l'unité. Toute pluralité est arbitraire, irrationnelle : pourquoi telle pluralité plutôt que telle autre? Aussi la raison ne peut-elle être satisfaite que par l'unité. L'unité, pour employer l'expression de Bossuet, est l'amie de la raison, et son propre objet. Donc, la pluralité est dérivée, non primitive. Juxtaposés, semblables les uns aux autres, déterminés les uns par les autres, nés les uns des autres, les êtres ne sont, au fond, qu'un seul être, qu'une seule substance.

C'est un caractère essentiel du panthéisme de chercher dans l'idée de substance le fondement de toutes les idées de rapports, de ramener, au moyen de cette idée, à une identité numérique, d'ailleurs obscure et confuse, l'identité spécifique résultant du rapport de ressemblance. C'était l'erreur des réaux du moyen âge. Logiquement suivie, elle les eût conduits hors du monothéisme chrétien. Nous la retrouvons dans la doctrine secrétaniste. Mais il suffit de rappeler que l'idée de substance se réduit à un mot (*verbum, prætereaque nihil*), ou à une image d'étendue, si elle n'est l'idée d'esprit, de sujet conscient, de personne. Dans le premier cas, c'est une pseudo-idée; dans le second, elle se confond avec la catégorie d'espace; dans le troisième, avec celle de personnalité. Elle ne peut donc avoir place parmi les idées fondamentales, premières, irréductibles. Elle ne peut donc servir de principe explicatif.

Déclarer que la pluralité est arbitraire et qu'elle ne satisfait pas la raison, qui veut une raison pour tout, c'est aller, soit à l'unité de l'éléatisme, soit à l'infinité de Leibniz. Mais l'infini numérique est contradictoire et doit être nié; et on ne peut le nier sans mettre des exceptions au principe de raison suffisante. Mais l'unité éléatique, où tous rapports disparaissent, comme réels, ressemble au vide, au néant; et elle laisse d'ailleurs subsister la pluralité arbitraire et irrationnelle des apparences.

L'unité qui est amie de la raison et son objet, c'est l'unité d'ordre, de système, ce n'est pas l'unité de substance. L'unité d'ordre ou de système suppose la pluralité des êtres; elle n'en rend pas compte; elle ne rend pas compte non plus des rapports qui existent entre les phénomènes et entre les êtres, rapports de ressemblance, de causalité, de finalité; elle résulte de ces rapports; elle en est inséparable. — Il reste, cependant, que cette unité d'ordre ayant quelque chose de contingent et d'arbitraire, on peut bien, au lieu de la constater simplement comme un fait, penser qu'elle tient son origine d'une autre unité, de la volonté intelligente et libre d'un esprit suprême. — Soit. Mais c'est revenir à la théorie monothéiste de la création. Nous voilà loin de la volonté, substance dont le monde est une partie. Nous voilà loin de la créature primitivement unique, qui s'est divisée par un effet de la chute, et dont la division a produit les êtres *multiples* et *différents* dont se compose l'univers; multiples parce que différents, la multiplicité ne pouvant être due qu'à des différences secondairement acquises. Secrétan avoue qu'il a « hésité quelquefois » devant cette conception. Nous le croyons volontiers.

Si la consubstantialité de la créature et du créateur et l'unité substantielle des êtres créés lui tenaient au cœur, c'est qu'il y voyait les principes, d'où se déduisent et la forme et la matière de la loi morale. Sur quoi nous nous bornerons à deux brèves remarques. 1° L'idée du devoir doit être considérée comme une idée première; elle se pose, comme telle, dans sa forme impérative et dans sa matière, qui est la justice et la charité, mais la charité réglée par la justice et conçue comme une justice supérieure et parfaite, — et n'a pas plus besoin d'être expliquée que les autres catégories, le nombre et le temps, par exemple. 2° L'idée du devoir ne peut être expliquée, pas plus que les autres catégories, toute explication que l'on en propose tendant à la ramener à une autre idée, c'est-à-dire à lui ôter ses caractères spécifiques, à la dénaturer.

Pour Secrétan, la forme impérative de la loi morale vient, non de la raison, mais de la volonté : c'est la voix divine de la volonté-substance qui est en chacun de nous. Quant à la matière du devoir, elle consiste dans l'amour, — amour de Dieu et amour du prochain, — lequel se fonde sur l'essence divine communiquée à la créature primitive et, par la créature primitive, à tous les hommes. Nous devons aimer Dieu, parce que nous sommes de substance divine. Nous devons nous aimer les uns les autres, parce que nous sommes de même substance. Examinons ces thèses.

C'est une illusion de croire que cette métaphysique de la volonté pure et absolue et de l'unité de substance nous donne les principes

de la morale. Le devoir, considéré dans sa forme, ne dérive pas, ne dépend pas d'une volonté quelconque, intérieure ou extérieure à notre être, qu'elle nous domine à son gré du dehors par sa toute-puissance, ou qu'elle soit distinguée en nous comme générale de notre volonté particulière. Puissance n'est pas droit. L'obéissance n'est due que si le commandement est légitime. C'est la valeur, la perfection de la volonté, de toute volonté, qui dépend du devoir et qui le suppose[1].

D'autre part, il n'y a aucun rapport concevable entre l'identité de substance et cet objet du devoir, l'amour. Fût-elle une réalité métaphysique, l'identité de substance serait absolument étrangère à la morale. Il ne peut s'agir, en morale, que des consciences, et l'identité de substance n'empêche pas les consciences, les personnes, moi, toi, lui, d'être distinctes et séparées. Distinctes, les personnes peuvent être unies ou opposées et divisées par le désir et le vouloir, quelque solution que l'on donne à cette question de la substance, qui n'existe pas pour l'idéaliste, et qui, pour tous, est au moins obscure. Le devoir d'amour n'a donc rien à faire avec cette question.

Mais l'identité de substance, dans les morales panthéistes, est le symbole métaphysique qui couvre et sous lequel on envisage une identité psychologique positive : celle de l'intérêt des personnes, compris dans toute son étendue et dans son entière réalité. La notion du devoir est ainsi profondément altérée. Le mobile altruiste se transforme en mobile utilitaire. La charité se présente à l'esprit comme le moyen, la condition, du bonheur personnel, et devient donc l'objet d'un impératif hypothétique. Interprétée de cette manière par le moraliste, l'unité de substance n'est pas indifférente en éthique; elle y est dangereuse.

Nous devons rappeler, en terminant cette étude, que Pascal avait exposé brièvement une théorie de la charité toute semblable à celle que Secrétan a déduite de sa métaphysique panthéiste :

« Nos membres ne sentent pas le bonheur de leur union.... Qu'ils seraient heureux s'ils le sentaient! Mais il faudrait pour cela qu'ils eussent intelligence pour le connaître, et bonne volonté pour consentir à celle de l'âme universelle....

« Être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé, ne voyant plus le corps auquel il appartient, n'est plus qu'un être périssant et mourant.

« Cependant il croit être un tout, et ne se voyant point de corps

1. Voir l'*Année philosophique* de 1867 (in-12, Fischbacher), p. 293 et suiv.

dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi, et veut se faire centre et corps lui-même. Mais n'ayant point en soi de principe de vie, il ne fait que s'égarer, et s'étonne dans l'incertitude de son être, sentant bien qu'il n'est pas corps, et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un corps. Enfin, quand il vient à se connaître, il est comme revenu chez soi et ne s'aime plus que pour le corps....

« Il ne pourrait pas par sa nature aimer une autre chose, sinon pour soi-même et pour se l'asservir, parce que chaque chose s'aime plus que tout. Mais en aimant le corps, il s'aime soi-même; parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui....

« Si les pieds et les mains avaient une volonté particulière, jamais ils ne seraient dans leur ordre qu'en soumettant cette volonté particulière à la volonté première qui gouverne le corps entier. Hors de là, ils sont dans le désordre et dans le malheur; mais en ne voulant que le bien du corps, ils font leur propre bien....

« Pour faire que les membres soient heureux il faut qu'ils aient une volonté et la conforment au corps[1]. »

Pascal ne connaissait que deux amours, deux principes du désir et du vouloir : la charité et l'amour-propre. Il ne s'apercevait pas — non plus que Secrétan — que la charité, par la fin qu'il lui assignait, par le motif qu'il jugeait le plus propre à l'exciter et à déterminer ses actes, se transformait en un amour-propre éclairé, réfléchi, approfondi; de sorte que l'opposition des deux amours, à les considérer en eux-mêmes, n'avait rien d'essentiel. Il est clair que, d'après cette image des membres et du corps, la charité et l'amour-propre ne diffèrent pas sur le but. C'est le bonheur du moi qu'ils ont également en vue. Il ne s'agit, pour le « membre pensant », que de bien comprendre les conditions de *son* bonheur. La charité est la vraie manière de s'aimer soi-même.

F. PILLON.

1. *Pensées*, édit. Havet, t. I, p. 112 et suiv.



ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

G. Gory. L'Immanence de la Raison dans la connaissance sensible. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 369 p. Paris, F. Alcan, 1896.

L'ouvrage de M. Gory est une très honorable tentative, pour établir une sorte de métaphysique de l'expérience. Je vais tâcher de donner un résumé des principales idées de l'auteur en conservant le plus souvent ses mots et ses phrases.

La Raison est immanente, c'est-à-dire que les idées de la Raison ont leur origine dans la connaissance sensible, et s'en dégagent par une opération naturelle et logique, si bien qu'elles ne peuvent servir, ni à connaître scientifiquement, ni à concevoir d'aucune façon des réalités ou des possibilités métaphysiques, et que, loin d'être dans une opposition irréductible avec les représentations sensibles, elles trouvent dans l'expérience leur juste et légitime usage.

Il faut donc partir de la représentation sensible. Elle nous apparaît dès l'abord comme tout autant objective que subjective; elle est *idéale* dans ce sens, qu'elle ne suppose aucun être antérieur dont nous pensions avoir une notion quelconque; mais dans le même sens et dans la même raison, elle est réelle, donnée en soi et inconditionnellement. Elle est spontanée, et nous ne sommes tenus ni de l'*intellectualiser* ni de la *mathématiser*. La pensée, si on l'oppose à la sensation, n'est autre chose que l'abstraction. Elle n'a rien qu'elle n'emprunte à la représentation, pas même l'*intellectus*; elle n'est que la sensation appauvrie et simplifiée, et par suite généralisée par l'abstraction.

Partant de la représentation sensible, nous devons découvrir en l'analysant les principes et les conditions qu'elle renferme et qui sont les véritables idées de la Raison. Mais il faut voir d'abord l'unité que l'on doit ainsi dissocier. Elle est une *synthèse* au sens rigoureux du mot, un composé où les éléments n'ont pas d'unité propre et ne sont pas du tout distincts et ne peuvent être dégagés ni par la division, ni par l'abstraction, mais seulement par l'analyse. Ils ne doivent contenir en eux-mêmes aucune relation et ne peuvent avoir de signification que par leur opposition dans l'unité d'où ils ont été tirés. On reconnaît aisément que les deux termes des diverses relations universelles qu'on retrouve dans la connaissance, représentent les deux termes d'une relation synthétique unique et fondamentale sous des conditions diverses. Le premier terme est absolument subjectif, interne, actif,

connaissant ou contenant, selon le point de vue, est toujours un *déterminant*; le second terme, absolument objectif, externe par son connu ou contenu est toujours un *indéterminé* ou un principe d'indétermination, sur lequel le déterminant exerce son action. Toute synthèse renferme donc la relation d'un *Déterminant* et d'un *Indéterminé*.

L'analyse portant sur une représentation y découvrira donc deux éléments unis par cette relation: portant sur les grandes représentations abstraites et les dissociant, elle tirera de chacune d'elles deux idées opposées de la même façon. De la représentation abstraite ou de la relation de causalité, l'analyse dégage l'Idée de Cause pure et l'Idée d'Effet pur; de la représentation abstraite de substantialité, elle dégage l'Idée de Substance pure et l'Idée de Mode pur; des représentations abstraites de durée et d'étendue, les idées de l'Instant et du Continu temporel, du Point et du Continu spatial.

Les termes que l'analyse dégage ainsi des grandes représentations abstraites et que seule elle peut isoler offrent tous les caractères essentiels des Idées de la Raison, ils ne représentent ni aucun objet d'expérience, ni aucune notion abstraite, ils représentent les conditions inconditionnelles des relations empiriques. Mais les Idées de la raison ainsi dégagées de l'expérience par l'analyse, ne sont nullement transcendantes, il n'y a plus d'opposition essentielle entre l'expérience et la Raison, l'expérience n'est pas *intelligible* par quelque chose d'inintelligible, elle est intelligible par elle-même, et contient en elle tous les principes quelconques d'intelligibilité; elle n'est pas *donnée* par quelque chose qui ne lui serait pas donné; elle se donne elle-même à elle-même, et renferme la solution des problèmes qui sont en elle; elle n'est pas *conditionnée* par quelque chose qui ne serait pas soumis à ses conditions, elle se conditionne elle-même et renferme toutes les conditions qu'elle suppose; elle n'est pas *limitée* par l'illimité : elle se limite par elle-même, elle forme un tout déterminé et est saisie tout entière dans une représentation sensible.

Si donc la relation du Déterminant et de l'Indéterminé est la relation fondamentale de la connaissance sensible, si elle est illustrée dans toute synthèse, dans toute unité empirique, si l'analyse rationnelle peut porter sur toute représentation, quel qu'en soit le degré d'abstraction et en dégager deux termes qui répondent au Déterminant et à l'Indéterminé, et si les Idées de la raison n'ont pas d'autre origine, il doit être possible de traiter la connaissance sensible par une abstraction progressive qui, partant des représentations concrètes, et sans rencontrer des Idées ni des relations irréductibles, dégage seulement des représentations de plus en plus pauvres, et ne s'arrête qu'à la relation abstraite, unique et fondamentale du Déterminant et de l'Indéterminé.

M. Gory étudie en effet cette abstraction et les idées qu'elle dégage : il passe en revue la causalité et la substantialité, la durée et l'étendue.

Les idées sur lesquelles s'exercera l'analyse pour étudier les problèmes de l'ordre rationnel, se rangent en deux séries corrélatives. Les unes répondant au Déterminant sont les idées d'Instant, de Point, de Cause et de Substance. Les autres, répondant à l'Indéterminé, sont celles de Continu temporel, de Continu spatial, d'Effet et de Mode. Or ces deux groupes ont donné naissance à deux métaphysiques différentes, les idées de l'un s'unissent en une Idée générale et suprême qui est l'idée théologique, ou l'idée du *Parfait* dans le sens de Déterminant, les autres s'unissent dans une Idée générale qui est l'idée de la matière ou de l'*Infini* dans le sens d'Indéterminé. M. Gory étudie les deux grands systèmes de métaphysique qui se fondent sur elles. La critique qu'il en fait le ramène à ses conclusions, et la dernière partie de l'ouvrage est consacrée à l'usage *immanent* des Idées.

La question de l'immanence ou de la transcendance des Idées de la raison se compose en effet de deux problèmes, celui de l'immanence de la transcendance de l'*origine* des idées, et celui de l'immanence ou de la transcendance de leur *usage*. Les deux problèmes ne peuvent pas, d'ailleurs, recevoir des solutions différentes. La solution du second confirme simplement celle du premier.

Comme c'est à l'intérieur de l'expérience que s'est faite l'analyse qui produit les Idées, c'est là aussi qu'il faut chercher la synthèse des Idées. Leur rôle est véritablement intérieur et immanent puisque l'expérience n'est qu'une synthèse d'idées. Elle peut en effet être entièrement comprise, c'est-à-dire analysée et partant reconstruite avec des Idées. M. Gory s'occupe d'abord de la synthèse des abstractions, il étudie ensuite la synthèse du concret, de l'individu et de l'univers. Le problème de l'individuation est résolu par la raison, par la synthèse des deux idées du Parfait et de l'Infini. Le Parfait est le principe de détermination, l'Infini est le principe d'indétermination, non pas dans une classe de jugements synthétiques, seulement, mais à la fois dans toutes les classes de jugements synthétiques, dans toutes les parties de la chose, dans la représentation concrète elle-même riche de toutes ses déterminations sensibles. Les deux idées suprêmes contiennent, non pas ces déterminations elles-mêmes, mais les éléments rationnels de ces déterminations, analysées en même temps que les rapports avec lesquels elles sont inséparablement liées. La synthèse du Parfait et de l'Infini produit donc la représentation concrète, la chose elle-même avec toutes ses déterminations sensibles ; elle renferme à elle seule l'application de toutes les lois empiriques, l'objet de toutes les idées, la solution de tous les problèmes que l'abstraction et l'analyse y peuvent découvrir : elle contient donc l'explication absolue de la chose, de toutes ses relations, de toutes ses déterminations et de son unité individuelle. L'univers est envisagé d'une manière analogue. Il n'y a qu'un seul moyen de concevoir un tout universel enfermé dans une synthèse, et partant de le concevoir de quelque façon que ce soit, c'est le définir comme un individu.

L'univers doit donc être conçu et imaginé comme un organisme, comme un corps doué d'une âme et d'une conscience, comme un grand Vivant qui se limite et se détermine lui-même dans son présent éternel et immense, qui est cause et effet, substance et mode de lui-même; il se développe incessamment par les puissances qui sont en lui; il se crée, il se connaît lui-même, il est, il veut, il pense et agit librement; il est partout présent et tout-puissant, parce qu'il est seul dans l'immensité et dans l'éternité. « Tel est, ajoute M. Gory, l'être dont la connaissance est entièrement indépendante et spontanée : et cette connaissance est lui-même, et il se crée en se pensant lui-même; tel est l'être véritablement infini et parfait, dans lequel la Raison est complètement immanente, et qui est une synthèse vivante et réelle de toutes les Idées, et de ces deux Idées suprêmes, le Parfait et l'Infini. »

Le dernier chapitre est consacré à l'Infini et au Parfait dans l'univers. Une conclusion achève de dégager les principes philosophiques de l'ouvrage. M. Gory y aboutit à l'empirisme, à l'idéalisme et à un panthéisme spécial qui, comme il était logique, n'entraîne nullement la négation de la personnalité consciente de Dieu. « Dieu est donc un être personnel, dit-il, s'il est l'âme de l'Univers, de même que notre conscience et notre volonté sont l'âme de notre corps propre. Les sensations et les pensées de Dieu ne sont autre chose que les mouvements intérieurs de son corps, comme nos pensées sont les mouvements intérieurs de notre corps. Mais tandis que notre corps est soumis à des actions du dehors qui lui résistent, qui tendent à le détruire, tandis que notre pensée étant, par certaines influences, en communication avec une pensée plus élevée, s'agite dans ce corps comme dans une prison, Dieu est seul dans un corps solitaire, dont rien n'arrête le développement; il le connaît entièrement et lui commande sans rencontrer de résistance, sa pensée et sa volonté sont toutes concentrées en lui-même... La Toute-présence, la Toute-science et la Toute-puissance de Dieu ne sont autre chose que la présence, la science et la puissance de l'être universel. Il est tout-présent, parce qu'il est seul... Il est tout-connaissant parce que tous les phénomènes de l'univers sont ses perceptions. Il est tout-puissant parce que tous les mouvements de l'univers sont les mouvements de sa volonté; il veut et des mondes nouveaux sont créés, et entrent dans l'harmonie céleste. »

Quoiqu'il soit peut-être moins difficile qu'il ne semble de proposer un système de métaphysique, il y faut tout de même un certain talent. M. Gory a fait preuve de ce talent et il montre aussi d'autres qualités. Son ouvrage, qui est, je pense, une thèse de doctorat, ne se présente pas, comme d'autres, sous la simple forme d'un « chef-d'œuvre » prouvant simplement l'habileté professionnelle et la virtuosité de l'auteur. M. Gory est entré dans une bonne voie. L'idée de faire la métaphysique de l'expérience a été trop peu explorée et par les métaphysiciens, et par les amis de l'observation. Il y a beaucoup à

faire en ce sens, et j'estime que la philosophie générale — de quelque nom d'ailleurs qu'on la veuille appeler — n'est pas impossible à constituer un jour ou l'autre. Mais cela sera malaisé, et c'est beaucoup pour un auteur, d'abord de savoir trouver l'orientation la meilleure et ensuite de pouvoir faire quelques pas dans la bonne direction.

M. Gory a eu ces mérites. Il n'a pas résolu toutes les questions, pas même toutes celles qu'il a traitées, mais il me paraît réellemment avoir fait faire à plusieurs questions un véritable progrès. Cela n'est pas si commun qu'on ne doive lui en savoir gré. Si d'ailleurs il a montré de la vigueur, de la décision, quelque subtilité, un bon sentiment des distinctions à faire, un souci louable de pousser à bout ses idées, et une réelle indépendance d'esprit, on sera d'accord, je pense, pour trouver que son ouvrage mérite d'être étudié.

Ce n'est pas qu'il n'ait ses défauts. L'auteur me paraît s'être laissé un peu entraîner parfois et avoir insuffisamment rattaché entre elles les diverses parties du livre. D'autres fois, sa théorie est difficile à accepter. Il me paraît malaisé, par exemple, d'admettre les trois dimensions du temps qu'il a ingénieusement proposées. « Si le temps, dit-il, était une simple succession, il serait impossible d'avoir plusieurs pensées à la fois; ou bien ce serait un *miracle*. Or nulle pensée n'est simple : si le temps n'était qu'une succession, il serait impossible d'unir un sujet à un attribut; il serait impossible d'avoir une perception ou une sensation.

« On ne résout pas la difficulté en disant qu'il y a plusieurs lignes parallèles de succession : des lignes parallèles ne feraient pas un corps, pas plus dans le temps que dans l'espace; si près qu'elles fussent l'une de l'autre, elles ne se toucheraient pas et n'auraient aucune communication. Si les lignes parallèles du temps communiquent entre elles et font un corps, c'est que le temps n'a pas une seule dimension mais deux, et trois dimensions. » M. Gory espère, par la théorie des trois dimensions du temps, soustraire au déterminisme mécanique, aussi bien qu'au hasard d'une pure succession, les faits de vie, de pensée et de liberté qui se développent dans le temps. De ces trois dimensions, la première est la *succession*, la seconde est la *coexistence*. L'idée de coexistence appartient au temps, non à l'espace. Quant à la troisième dimension, elle est la *pénétration*. « L'espace apparait d'abord — sinon chronologiquement, ce qui est douteux, et ici sans importance, — du moins logiquement, comme une surface plane; il faut un acte nouveau de l'esprit pour lui donner une profondeur, et contenir enfin un corps ou une quantité; de même le plan du temps est l'ordre des événements suivant la succession et la simultanéité : c'est le plan objectif de la conscience; les événements y sont représentés comme successifs et simultanés, mais non encore comme pénétrés par la conscience. La conscience les pénètre par la troisième dimension du temps. »

Il y aurait à discuter, de même, sur plusieurs autres points, sur ce qui regarde la qualité extensive et la quantité intensive, la finalité et

la causalité, la liberté et le déterminisme. Mais on sait combien il est difficile de ne pas discuter sur les solutions métaphysiques. Les réserves qu'on peut faire et les objections qui paraissent porter contre certaines parties du livre de M. Gory ne sont pas pour diminuer beaucoup son mérite.

FR. P.

Émile Ferrière. LA CAUSE PREMIÈRE D'APRÈS LES DONNÉES EXPÉRIMENTALES. 1 vol. in-18, 460 pages; Paris, Félix Alcan, 1897.

L'ouvrage que publie M. Ferrière sous ce titre est, dit l'auteur, « le troisième et dernier volume d'une trilogie dont le but est de démontrer l'unité de substance au moyen des faits positifs, à l'exclusion de tout argument *a priori* ». C'est donc un système de métaphysique positiviste — si l'on peut accoupler ces deux termes, — ou plutôt un « *spinozisme expérimental* » que l'auteur prétend établir. Partisan déclaré du monisme, M. Ferrière se rallie à la philosophie unitaire des Stoïciens et de Spinoza, mais, dit-il, « jusque à la moitié de notre siècle ce système unitaire est resté au rang des métaphysiques *a priori*, c'est-à-dire une hypothèse dépourvue de la sanction suprême, à savoir la vérification expérimentale ». Si donc on peut prouver par les faits que tout se réduit à des modifications équivalentes d'un principe unique, la Substance, laquelle se manifeste pour l'esprit humain sous deux aspects inséparables et au fond identiques, matière et énergie, on aura le néo-spinozisme de M. F., dont la formule serait celle-ci : « Ni la matière, ni l'énergie ne sont la substance; la substance est ce que l'esprit conçoit comme le fond permanent qui se manifeste extérieurement sous la forme matière-énergie » (p. 427).

Dans le premier ouvrage de la trilogie, *la Matière et l'Énergie*, M. F., partant de la théorie mécanique de l'univers, est arrivé à poser « l'unité des lois de la matière et de l'énergie et l'identité substantielle de la matière et de l'énergie ». Dans le second, *la Vie et l'Ame*, l'auteur a repris la thèse formulée ailleurs par lui [1] : « Unité de la vie chez les animaux et les végétaux; l'âme est la fonction du cerveau ». Les principaux arguments et les conclusions contenus dans ces ouvrages sont résumés brièvement au début de celui-ci. Il reste maintenant à en faire la synthèse en remontant, toujours au moyen de la méthode expérimentale, des manifestations de la cause première à cette cause elle-même, et à examiner quels attributs les faits permettent à la raison de lui prêter. Pour cela il suffira de suivre à travers son développement dans le temps le plan même de la création, tel qu'on peut le reconstituer au moyen des données positives des sciences de la nature. L'existence inexplicable des formes et l'origine inexplicable de

1. Voir la *Revue*, t. XVII, mars 1894. *L'âme et les fonctions du cerveau*. 2 vol. in-18, Alcan, 1883.

a vie posent nécessairement à côté de la matière-énergie sous ses deux modes généraux, inorganique et organique, un autre terme : une cause première. Cette cause est-elle immanente ou transcendante; agit-elle par des voies particulières ou par des lois immuables; poursuit-elle une fin esthétique ou morale, ou au contraire les imperfections de son œuvre nous obligent-elles à lui dénier les attributs moraux, puissance intelligente, sagesse, et amour; quel est enfin son rapport avec la matière?

Telle est dans ses traits essentiels la question que se pose M. Ferrière. Elle n'est pas neuve, pas plus que la solution qu'il en donne. Ce n'est pas la première fois qu'on rejette les causes finales et l'action d'une Providence au nom des imperfections que l'expérience nous montre dans les choses; la seule nouveauté de la thèse, c'est le luxe parfois même excessif des faits scientifiques énumérés par l'auteur. En tant que livre de vulgarisation scientifique, *la Cause Première* réunit toutes les qualités désirables : clarté, précision, richesse et exactitude des faits puisés aux meilleures sources. En ce sens l'auteur a raison de se flatter de fournir aux « philosophes de profession » de très utiles documents. Mais à leur tour ils seront peut-être arrêtés par des difficultés qui n'eussent point échappé sans doute à M. Ferrière, s'il eût été de ces philosophes, lorsqu'il s'est lancé comme eux, quoiqu'il s'en défende vivement, dans les spéculations métaphysiques *a priori* sur la substance et la chose en soi.

L'ouvrage se divise en cinq livres : le premier est consacré au résumé des deux ouvrages antérieurs; dans le second est discuté le problème des causes finales, envisagé sur trois points : 1° au point de vue de la *structure générale des corps*; 2° à celui des *rapports de chaque organe avec sa fonction*; 3° à celui des *rapports que les êtres ont entre eux*. Sur ces trois points l'auteur conclut ainsi : « 1° les types des êtres animés décèlent un plan organique et une idée directrice, *mais seulement à l'origine primordiale*; 2° chaque être a sa finalité en lui, non hors de lui; 3° tous les êtres luttent pour l'existence; 4° *il n'y a pas de cause directrice actuellement agissante*; 5° il n'y a pas de groupe d'êtres qui soit créé pour un autre groupe. » Donc, rejet de la finalité externe, admission de la finalité interne et encore seulement à l'origine des espèces.

Dans les livres IIIe et IVe, M. F. examine le plan de la création dans le règne animal et le règne végétal, tel qu'on peut le reconstituer en s'appuyant sur les résultats de la paléontologie, de l'anatomie et de la biologie animales et végétales. Il rejette au nom des faits les théories du perfectionnement graduel, de l'évolution, des créations successives et de l'archétype. L'absence d'ordre hiérarchique dans l'apparition des espèces, les tâtonnements et les retours en arrière de la nature, l'existence des parasites et leurs ravages, l'horrible laideur de certains types, qui « chez leur auteur accuse un goût pour le hideux qui touche parfois à la démence hystérique » (?), tous ces vices du plan de

la nature établissent clairement que la cause première n'est ni intelligente, même relativement, ni bonne, ni juste, ni artiste : point d'attributs moraux. Si les données expérimentales accusent à l'origine primordiale un plan intelligent et une idée directrice, dès qu'on passe à l'exécution de ce plan, on n'y peut plus trouver aucun ordre satisfaisant. Tout ce qu'on peut constater et retenir, c'est l'immuable fixité des lois du mécanisme. Il reste à tirer de là les déductions métaphysiques qui font l'objet du dernier livre.

Quelle que soit l'infinie diversité des formes qui se succèdent, il reste sous elles un fond permanent et identique, la matière; d'autre part, jamais la matière n'est inerte et immobile, quelque chose l'anime et la meut, qui ne se perd ni ne se crée non plus, et qu'on appellera force, esprit ou énergie. De ces deux principes les métaphysiciens ou bien ont fait deux substances distinctes, ou ont réduit l'un à l'autre; M. F. n'y veut voir que les modes d'une substance unique, définitivement comme le fond permanent d'où tout émane. La cause première n'est ni la matière seule, ni la force seule; elle est « la Substance considérée particulièrement comme étant la source productrice des individus et des phénomènes ». Comme la matière-énergie, elle est éternelle, nécessaire, absolue, infinie, universelle : elle a donc les attributs métaphysiques de l'absolu, mais non les attributs moraux d'un Dieu-Providence. Elle est immanente au monde, la Substance étant unique. Pour expliquer les rapports de la cause première immanente avec le monde, M. F. imagine une distinction entre *le Vrai* et *le Réel*. « Le réel est ce qui a trois dimensions et peut perdre sa forme pour en prendre une autre; le vrai n'a pas de dimensions, ne change pas, est toujours identique à lui-même. » C'est au fond l'ancienne distinction spinoziste de l'ordre de l'existence et de l'ordre de l'essence, de la *natura naturata* et de la *natura naturans*. Mais ce qui se conçoit dans un rationalisme comme celui de Spinoza, où la pensée divine est vraiment une pensée, lieu des essences et des idées claires, devient ici inintelligible, si l'on réduit à une énergie mécanique et aveugle, à une force brute, le principe des formes et de la pensée. M. F. se heurte d'ailleurs à ce problème insoluble d'une intelligence divine pouvant exister sans un cerveau abrité par un crâne (p. 444), ce qui est pour lui la condition expérimentale *sine qua non* de toute pensée.

De plus on lui demandera comment dans un panthéisme mécaniste comme le sien on peut parler d'une *origine*, d'un *plan primordial*, en un mot de l'apparition de quelque essence ou de quelque existence nouvelle? Ou bien alors, si la cause première a pu commencer à créer des lois et des types, c'est donc qu'elle intervient par des volontés particulières dans le monde, et dès lors pourquoi lui refuser le rôle de Providence, malfaisante et absurde, si l'on veut, mais efficace? Puis quelle étrange contradiction entre un ordre initial si parfait et la façon incohérente dont on le voit se réaliser!

Enfin ce n'est pas dans un système radicalement positiviste et

empiriste, dont l'auteur invoque sans cesse l'autorité de Cl. Bernard, qu'on a le droit de rien affirmer touchant la substance métaphysique des choses. Qu'est-ce que nous donne l'expérience? Des phénomènes et des lois de phénomènes, rien de plus. M. Ferrière semble ignorer la critique kantienne qui le condamne d'avance à errer, dès qu'il voudra dépasser le domaine de l'expérience. Plus conséquent que lui, Taine, tout en partant aussi du spinozisme et de l'empirisme, était resté phénoméniste et il avait banni absolument le concept de substance de sa philosophie. Aussi bien M. F. paraît ne pas soupçonner l'existence du phénoménisme; il pose sans aucune critique la possibilité et la réalité si controversées de la substance, tombant ainsi dans la même erreur que ces métaphysiciens *a priori* qu'il poursuit de ses sarcasmes. « La *raison*, dit-il, *conçoit* la substance et l'infini... », mais la *raison* d'un positiviste ne conçoit rien, ses sens et son entendement seuls constatent et enchaînent les faits d'expérience; ou bien, si « l'infini, le fini et l'indéfini sont les trois manières dont l'esprit considère *dans l'espace* la substance », ne faudrait-il pas alors que celle-ci fût en elle-même objet d'expérience sensible?

Il y aurait encore bien des objections à faire contre les « déductions » de M. Ferrière, pleines d'inconséquences du même genre. Comme compilation scientifique, la « Cause première » est un ouvrage intéressant et instructif; comme théodicée à rebours, il peut à la rigueur fournir quelques arguments nouveaux contre la preuve physico-théologique; comme thèse métaphysique, le prétendu « spinozisme expérimental » de M. Ferrière n'est que le monisme matérialiste sous sa forme la plus ordinaire, laquelle d'ailleurs est tout aussi incompatible avec le rationnalisme spinoziste qu'avec le positivisme, dont le premier principe est de s'abstenir de tout dogmatisme métaphysique aussi bien a *posteriori* qu'a *priori*.

CAMILLE HÉMON.

Roisel. L'IDÉE SPIRITUALISTE. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 200 p. Paris, Félix Alcan, 1896.

Le livre de M. Roisel est un livre élémentaire; il est clairement écrit et ne manque pas d'intérêt, mais il renferme des idées bien discutables et la discussion des doctrines y est insuffisamment approfondie.

L'auteur y étudie assez sommairement le rôle et l'importance de la croyance aux esprits en passant en revue plusieurs religions où cette croyance a tenu une place importante. Il oppose aux religions différentes et aux grandes formes psychiques qu'il vient de passer en revue les conceptions aryennes, qui, dit-il, « furent absolument différentes de celles du reste de l'humanité ». La psychologie des Aryens est sans doute difficile à établir avec précision et les recherches récentes ne la facilitent guère. Aussi ne reprocherons-nous pas à

M. Roisel d'être resté un peu dans le vague, mais il se contente peut-être bien facilement en écrivant : « Par suite d'une disposition cérébrale particulière, la tendance instinctive des Aryens fut de considérer l'univers comme l'émanation d'une substance éternelle et incommensurable. »

Les préférences de M. Roisel sont pour l'atomisme. « Sans prétendre, dit-il, que l'atomisme soit l'expression définitive de la vérité, l'on peut affirmer que cette hypothèse est la plus rationnelle de toutes celles que l'homme ait encore conçues. » La doctrine, telle qu'il la comprend et l'expose, reste d'ailleurs soumise à ses objections dont l'auteur ne se préoccupe guère. Il admet les atomes absolument égaux entre eux, identiques. « La substance est un nombre parfait auquel rien ne peut être ajouté ni retranché, et dont toutes les unités possèdent les mêmes propriétés.... C'est à la condition d'admettre l'identité des atomes que l'on peut concevoir la succession incessante des phénomènes, et c'est par la réciprocité de leurs propriétés nécessaires qu'ils peuvent concourir à l'harmonie universelle, et que la substance est une bien que multiple. » Ces atomes, pour pouvoir « générer l'univers », doivent posséder trois caractères ou trois attributs, qui sont l'étendue ou la matière, le mouvement ou la force, et l'instinct ou la connaissance immédiate. Ce sont trois réalités éternelles constituant l'être nécessaire qui, par association avec ses semblables, engendre toutes choses. Si l'on désire quelques éclaircissements sur cette « connaissance immédiate », M. Roisel ajoute que « la connaissance spontanée de l'atome est aussi incompréhensible que tous les autres attributs, mais elle existe parce qu'elle ne peut pas ne pas être. Elle est la propriété de toute cause première sans qu'on puisse la concevoir et la définir, que par son existence même. » Et M. Roisel dit encore que « l'instinct qui génère et gouverne les corps inorganiques et organiques nous fournit la preuve directe de la science immédiate de la substance ». Il y a là peut-être quelques intuitions exactes, mais qu'il faudrait, à mon sens, utiliser autrement.

L'ouvrage se termine par un chapitre où sont examinés et critiqués les arguments spiritualistes. Il présente les qualités et les défauts du reste. Un appendice contient des notes assez développées sur divers points de détail.

FR. P.

Dr Ernst Melzer. DIE UNSTERBLICHKEIT AUF GRUNDLAGE DER SCHÖPFUNGSELHRE (Neisse, 1896. — 116 p.). — Étude augmentée d'un appendice contenant en résumé les doctrines sur l'immortalité, de Krause, H. Ritter, Ulrici, Lotze.

On a proposé bien des arguments en faveur de la croyance à l'immortalité de l'âme : le *consensus gentium*; l'utilité pratique de cette

croyance (*a tutiori et ab utiliori*); la nécessité de l'immortalité pour satisfaire le sentiment de justice qui vit en tout homme, et tant d'autres.

La seule preuve de l'immortalité admise par M. Melzer est celle qui est tirée de la substantialité de l'âme. C'est dire d'emblée que la question sera débattue sur terrain métaphysique.

Le plan de la brochure est également tout indiqué par le point de vue auquel se place l'auteur. Il s'agit d'établir successivement : 1° la substantialité de l'âme; 2° comment de cette substantialité se déduit nécessairement l'immortalité; enfin 3° selon la manière dont nous devons concevoir la substantialité de l'âme voir ce qui en est des rapports de cette dernière avec un corps après la mort.

I. *Substantialité de l'âme.* — Le seul point de départ pour résoudre ce problème, c'est l'idée du *moi* (Augustin, Descartes, Fichte, Gunther). « Quand *je* pense, je ramène à moi comme sujet tout ce qui est pensé. Dans cette idée du moi l'esprit [*Geist*] se reconnaît lui-même comme être, comme substance, par opposition aux objets qui lui apparaissent, à ses actions et à ses états accidentels » (p. 10), et ailleurs : « L'idée du moi est la conscience que l'esprit a de lui-même comme d'une substance ou d'un être véritable » (p. 13).

L'auteur écarte deux thèses contredisant la substantialité de l'esprit individuel ou moi. D'abord celle de v. Hartmann et de Drews. D'après eux, on le sait, le moi conscient n'est qu'une émanation, une manifestation passagère et partielle d'une substance en soi. — Cela est impossible, répond M. Melzer, parce que si vraiment le moi ne représentait pas un tout, mais une partie d'un tout, nous aurions aussi conscience d'être seulement partie. Or nous avons au contraire parfaitement conscience d'être un tout.

Ensuite la thèse plus répandue de ceux qui non seulement nient la substantialité du moi, mais toute substance en général. Ce que nous connaissons, disent-ils, c'est les phénomènes de la conscience. Supposer un état où il soit fait abstraction de toute conscience, nous ne connaissons plus rien qui puisse porter le nom de *moi* et nous ne voyons rien qui puisse nous fournir aucun indice d'une substance existant à côté et indépendamment des manifestations de la conscience individuelle (*Aktualitätstheorie.* Wundt, Paulsen, Schuppe, Kempe). — M. Melzer les réfute, comme tout à l'heure v. Hartmann, c'est-à-dire en partant des postulats imposés par l'idée du moi. Ainsi Wundt prétend que l'essence du moi est la volition, qui repose elle-même sur l'aperception : or, dans les moments où il n'y a pas aperception, il ne peut y avoir volition et par conséquent le moi ou l'esprit individuel à ce moment n'existe pas. Mais, allègue notre auteur, « vouloir n'est pas possible si on ne suppose pas un être voulant ». Cet être voulant constitue la substantialité de notre esprit.

II. *De la substantialité de notre esprit résulte son immortalité.* — Nous constatons que le moi, tout en subissant de profondes modifica-

tions sous l'influence des circonstances extérieures résultant de son union avec le corps, reste cependant toujours le même en tant que sujet. Quand la conscience disparaît momentanément (sommeil, évanouissement), c'est le même moi qui réapparaît une fois les circonstances créant cet état d'inconscience, disparues. Dès lors « il n'y a aucune raison pour laquelle l'esprit — puisqu'il ne perd jamais la propriété de former un tout continu (*Ganzheitlichkeit*) aussi longtemps qu'il est uni à un organisme physique — doive perdre cette propriété par la disparition de cet organisme; cette propriété lui appartient essentiellement et nécessairement comme substance », p. 32.

Il y a plus. Notre esprit n'est pas une substance première, il est seulement substance créée. Il a besoin de l'influence de circonstances extérieures agissant sur sa substance, pour prendre conscience de soi. De potentiel qu'il était, il *devient* seulement actuel. Or, si l'esprit est conditionné même dans ses manifestations, il le sera *a fortiori* quant à son existence: il est un être créé. Et l'origine de cet être nous amène à sa cause : un principe premier (*letztes Realprinzip*) qui, lui, ne sera ni limité, ni conditionné par rien. De plus le Créateur doit être conçu comme personnel et conscient. Pour M. Melzer, la supériorité du conscient sur l'inconscient ne fait l'objet d'aucun doute. Comment dès lors un être fini et conscient pourrait-il par émanation sortir d'un être éternel et inconscient? (p. 33). — La substance de notre esprit est ainsi créée : nous en tirons de nouvelles preuves de son immortalité. Si Dieu a créé cet esprit fini, c'est-à-dire voulu qu'il existe, il n'a pas pu vouloir le laisser périr ensuite. Sa volonté de demain serait en contradiction avec sa volonté d'hier. — Ensuite nous avons reçu de Dieu un devoir à remplir, et sur la terre nous n'y arrivons point, le créateur nous empêcherait lui-même de réaliser ses ordres si la mort du corps était aussi la mort de l'âme. — Enfin Dieu nous a créés par amour, nous ne concevons aucun autre motif possible de la création. Permettre que nous soyons anéantis serait agir en opposition avec cet amour.

III. *Notre esprit sera revêtu d'un corps aussi après cette vie.* — Notre corps n'est pas d'une substance pareille à celle de l'esprit. Il meurt; ou du moins les éléments du corps se désagrègent : il n'est pas *nu* comme l'esprit. D'autre part nous ne pouvons penser l'existence de l'esprit sans celle du corps. « Le corps est pour l'âme quelque chose d'essentiel, de nécessaire, il concourt au développement de l'esprit et le parfait. D'où nous tirons la conclusion que l'esprit de l'homme est destiné à une vie commune avec un corps », p. 42. Or l'esprit de l'homme étant immortel, si un corps lui faisait un jour défaut, il perdrait ce qui lui est intimement lié, ce dont il ne saurait se passer. « Nous sommes ainsi contraints d'admettre qu'un jour, de nouveau, notre être spirituel sera uni à un corps », p. 43. — Les considérations suivantes confirment ce résultat : 1° Dieu a voulu la nature extérieure, le corps uni à l'esprit, c'est donc qu'il en sera toujours ainsi; 2° l'homme a

une tâche à remplir étant dans son corps; c'est ce corps lui-même en même temps que l'esprit qui doit être amené à la perfection. Si un jour, arrivé à bonne fin, il allait être privé du corps, il ne jouirait que d'un demi-bonheur. Cet état de séparation éternelle d'avec la nature (extérieure), l'esprit le subirait comme quelque chose qui ne doit pas être, et il ne pourrait jouir du bonheur dans sa plénitude », p. 44; 3° Dieu a voulu que l'homme complet (*der ganze Mensch*) fût composé de corps et esprit, et non pas que ces deux éléments de notre être existassent indépendamment l'un de l'autre. Nous en concluons ceci : Même s'il y a après la mort physique séparation temporelle, une union doit se consommer de nouveau avec le corps terrestre — ou un autre, peu importe. Le comment de cette union nouvelle de notre esprit avec un corps nous échappe. C'est à Dieu qu'en appartient le secret.

L'argumentation de ce livre, qui, comme on le voit, ne rappelle guère celle du *Problème de la mort* de M. Bourdeau, n'a rien de bien original. Aussi l'auteur n'y prétend point : Les idées fondamentales ont été émises par de précédents penseurs (surtout Gunther). Il fallait seulement essayer de les présenter avec plus de clarté. M. Melzer ne croit pas davantage avoir donné à la thèse son expression définitive. Celle-ci dépend d'abord d'une théorie de la connaissance plus parfaite que celle que nous possédons; et puis d'une science plus approfondie de la nature du corps et de celle de l'esprit. — Oui, sans doute, dirons-nous ; à cette condition toutefois que la théorie de la connaissance et la science du corps et de l'esprit marchent justement dans une voie propre à confirmer la thèse que nous venons d'exposer. Or on les compte presque sur les doigts, de nos jours, les philosophes qui croient à la spéculation pour éclaircir des questions métaphysiques comme celle de l'immortalité. Et quant à la science il nous semble qu'elle ne se met guère en route pour aller à la rencontre des arguments de M. Melzer. Le jour nous paraît proche plutôt, où les savants métaphysiciens devront se résigner, tout comme les simples fidèles, à avoir recours dans cette matière au salut par la foi.

A. SCHINZ.

II. — Philosophie religieuse.

A. Sabatier. ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE DE LA RELIGION D'APRÈS LA PSYCHOLOGIE ET L'HISTOIRE. Paris, Fischbacher, 1897, in-8, XVI-415 p.

En ces pages d'un style rapide et fort, toutes pleines de pensées hardies et profondes, où vibre une émotion mal contenue, M. le professeur Sabatier a voulu présenter, liées en un ensemble organique, les idées dont a vécu pendant de longues années son fécond enseignement de la Faculté de Strasbourg et de l'Université de Paris. C'est sa pensée personnelle qu'il s'est proposé de faire connaître en ce livre qui s'adresse à la fois aux philosophes et aux théologiens, aux âmes

religieuses et aux historiens critiques des dogmes et des rites, et on y rechercherait vainement un résumé objectif des solutions diverses du problème religieux qu'au cours des temps ont formulé les hommes : les croyances et les opinions d'autrui n'interviennent dans cet alerte et libre exposé d'une doctrine originale que dans la mesure où leur discussion peut mettre en une meilleure et plus claire lumière les idées de l'auteur. C'est toute sa vie intérieure que M. Sabatier dévoile à nos yeux, c'est à l'évolution de sa pensée et de ses sentiments sous la double action de son ardente piété et de son impérieux besoin de loyale, rigoureuse et scientifique vérité qu'il nous fait en réalité assister : aussi, et bien qu'à en juger d'après la table son livre ait les apparences de toute autre « Introduction à l'étude de la théologie chrétienne », il n'est point d'allure dogmatique, il demeure la confession vivante et humaine d'un homme de notre temps, hanté des mêmes soucis que nous-mêmes, contraint à la solution des mêmes troublants problèmes, et qui loin de songer à imposer à la pensée d'autrui comme une norme inflexible les conceptions où il a trouvé le repos et la paix, se contente d'indiquer les routes qui l'ont conduit à ce qui lui apparait à cette heure comme la vérité. Ces routes, on ne saurait douter qu'il y ait profit à s'y engager après lui, si même on ne l'y devait point suivre jusqu'au bout, lorsqu'on songe que celui que l'on prend pour guide est à la fois l'un des hommes les plus intimement, les plus réellement religieux de notre époque et l'un des plus libres, des plus hardis, des plus courageusement logiques parmi les historiens du christianisme, moins conservateur à coup sûr et moins timide devant l'autorité traditionnelle des textes et leur interprétation consacrée par les siècles que ne l'était Ernest Renan.

Deux idées dominent tout ce livre, et ces deux idées paraîtront justes à tous ceux qui sont familiers avec l'histoire comparée des dogmes, des croyances et des rites : l'une, qu'une religion n'est pas essentiellement un ensemble de connaissances ou de conceptions, un système d'affirmations doctrinales ou une collection de mythes et de légendes, mais un mode particulier de vie, un ensemble d'émotions d'un type spécial et de tendances motrices qui aboutissent à des actes d'une forme déterminée, dont l'exemple caractéristique nous est fourni par la prière, l'autre que toute religion s'exprime nécessairement en des images ou des représentations abstraites, en des mythes, des dogmes ou des symboles et qu'un sentiment religieux qui ne prendrait pas corps en s'unissant étroitement à quelque état intellectuel ou imaginatif s'évanouirait bientôt sans doute et ne serait plus en tout cas nettement ni distinctement senti par celui-là même en qui il aurait apparu.

La religion n'est pas une forme de connaissance : la connaissance objective de Dieu, si elle était possible, n'aurait pas à vrai dire un caractère beaucoup plus religieux que la connaissance des lois de l'association des idées ou de la chute des corps, et ce n'est pas la

conception du divin qui crée en nous le sentiment de l'adoration, mais cette émotion en laquelle consiste en réalité l'essentiel de la religion ne saurait subsister en nous sans s'objectiver en s'associant à notre esprit à la représentation d'une réalité extérieure à notre conscience. Pour qu'elle persiste en nous, il faut que nous la puissions penser, c'est-à-dire que nous la sentions unie soit à un groupe d'images, soit à un ensemble de concepts, incarnée en quelqu'un des éléments intellectuels ou imaginatifs dont l'association constitue notre moi conscient. C'est donc l'émotion qui est ici créatrice de concepts et d'images, bien loin qu'elle doive son existence à la présence dans l'esprit de ces images ou de ces concepts, mais ces représentations qu'elle suscite en nous sont à leur tour la condition même de sa persistance et seules elles nous permettent de la sentir en la distinguant des autres émotions apparentées; ce qui détermine et précise en effet un sentiment, ce sont à vrai dire les conceptions qu'il fait naître en nous et les images qu'il engendre. De là cette double conséquence que l'essentiel dans une religion, ce n'est pas la formule dogmatique, mais l'émotion à laquelle le dogme ou le mythe sert de véhicule, et d'autre part qu'une religion sans dogmes ne saurait subsister. Mais si le dogme est la forme intellectuelle que revêt l'émotion religieuse, il doit nécessairement se modifier à mesure que se modifie l'esprit même qui est le sujet de cette émotion, se transformer avec les conceptions qui en constituent la trame, et il ne peut s'acquitter de sa fonction propre, c'est-à-dire fournir au sentiment du divin une expression adéquate qu'à la condition qu'il subisse une perpétuelle évolution.

Le livre de M. Sabatier comprend trois parties qui « se rapportent l'une à l'autre comme les trois étages d'un même édifice ». La première traite de la religion et de son origine, la seconde du christianisme et de son essence, la troisième du dogme et de sa nature. L'œuvre trouve sa conclusion et son achèvement en une théorie critique de la connaissance religieuse. Dominé par la double conception que nous indiquions plus haut, l'auteur a étudié les phénomènes religieux, allant de leurs formes les plus élémentaires à la forme la plus haute et la plus épurée sous laquelle il puisse se les représenter, avant d'aborder l'étude des lois qui président à la genèse et aux transformations successives des doctrines religieuses. Il s'est efforcé de déterminer quelle est l'origine psychologique de l'émotion religieuse, toujours semblable à elle-même, aux stades divers de l'évolution, sous les apparences variées et changeantes, dont la revêt l'infinie diversité des idées et des images qui, d'âge en âge, donnent à l'homme en se combinant dans son esprit, une vue différente de l'univers et de lui-même, et cette origine, ce n'est point en des états intellectuels ou imaginatifs définis qu'il a tenté de la chercher, en la représentation des êtres divins, dont la piété est précisément génératrice, mais dans l'impression émotionnelle produite sur nous par le monde où nous

vivons et dans notre réaction instinctive d'abord, puis volontaire et réfléchie contre cette impression même. Les résultats auxquels il est parvenu, c'est par l'application ferme et loyale d'une méthode de stricte observation psychologique et historique qu'il les a atteints et il est aisé de voir que, si convaincu qu'il soit de leur solidité, il n'attache point autant de prix aux conclusions qu'il a formulées qu'à la méthode même qui l'a conduit jusqu'à elles.

Peut-être quelque objection pourrait-elle être apportée, non pas à coup sûr au principe de recherches que M. Sabatier a adopté, mais à l'usage qu'il en a fait. Il semble qu'il n'ait pas su, autant qu'il eût été souhaitable, sortir de lui et que, si la pénétrante analyse qu'il nous a donnée de ses propres sentiments et de cette émotion qui aboutit en lui à l'affirmation spontanée du divin et s'exprime en une prière, illumine le lointain passé de la race humaine et permet de mieux comprendre comment en des âmes d'hommes ont pu naître les Dieux, ce passé il l'a involontairement vu à travers son propre esprit et il s'est laissé entraîner à prêter à des intelligences enfantines et à des sensibilités incultes et brutales des sentiments auxquels leur nature même les condamnait à demeurer étrangères. Ce n'est pas à dire qu'il n'existe même chez le plus grossier sauvage quelque chose qui ressemble à l'émotion religieuse du plus subtil, et du plus ardemment pieux des penseurs chrétiens ; mais pour analogues que puissent être ces deux émotions, elles ne sont pas pareilles; elles sont de même famille sans doute, mais elles diffèrent l'une de l'autre, bien qu'à un moindre degré, comme diffèrent les images et les conceptions en lesquelles elles trouvent une forme qui permet de les penser. Si elles aboutissent à des mythes et à des croyances aussi différentes et parfois aussi opposées, c'est sans doute et avant tout, comme M. Sabatier l'a mis admirablement en lumière, parce que le sauvage se fait de lui-même et de l'univers une représentation très différente, elle aussi, de celle que possède du monde où il vit et de son propre esprit l'homme civilisé, mais c'est aussi parce que la qualité même de l'émotion n'est point dans ces deux cas pareille, qu'elle s'est transformée en même temps qu'évoluaient aussi les sentiments, sociaux et esthétiques, et que des idées morales nouvelles se mêlaient aux anciennes conceptions mythologiques et venaient en modifier le sens et la portée. Ce sont là d'ailleurs des critiques qui portent moins sur M. Sabatier qu'elles ne porteraient sur la plupart des théologiens et des critiques qui ont tenté d'esquisser une philosophie de la religion : d'éducation chrétienne, portés à rechercher dans le christianisme le type idéal de toute religion et comme l'aboutissement de l'évolution religieuse, trouvant réalisées à des degrés divers, aux stades successifs de l'histoire de l'hébraïsme et du christianisme évangélique, cette même conception des rapports de l'homme et de Dieu, cette même espèce d'émotion pieuse qu'ils découvrent en leur conscience, ils méconnaissent en une certaine mesure l'originalité et la nouveauté de cette conception et de

ce sentiment, qui leur apparaissent comme contemporains presque des origines de l'espèce humaine. A coup sûr, la piété, comme tous les sentiments humains, a sa racine dans les premières et indistinctes émotions qu'ont éprouvées au contact du milieu où ils vivaient nos lointains ancêtres, mais la dissemblance est grande entre le sentiment actuel et les premières et balbutiantes émotions, aussi grande qu'entre le chêne robuste et le gland qui cependant le contenait en puissance tout entier.

Le sentiment que M. Sabatier place à l'origine de toute religion, c'est le sentiment qu'éprouve l'homme de sa dépendance, de son impuissance au milieu des forces naturelles qui l'assiègent et l'écrasent et l'ardent désir qu'il ressent de secours et de délivrance; c'est, en un autre domaine, la conviction où il est acculé des bornes mises par la nature des choses à l'activité de sa volonté et de son intelligence et l'impossibilité, où le réduit la structure même de son esprit, de se résigner à vivre entre ces bornes étroites. « L'homme ne peut se connaître sans se connaître limité », — et il ne peut accepter que des limites infranchissables soient assignées à son appétit de savoir et de comprendre, à son libre désir de vouloir le bien. Asservi au mal, conscient de son propre péché, incapable par lui-même de pratiquer la justice qu'il conçoit, il vit divisé contre lui-même en une angoisse inquiète, impuissant à jamais trouver le repos et la paix.

C'est de cette intime détresse, de cette contradiction initiale de la vie intérieure de l'homme que naît la religion. Ce n'est pas par la conquête de pensées nouvelles qu'elle nous libère et nous sauve, c'est par un acte de confiance en l'origine et en la fin de la vie, et cette foi en la vie n'est qu'une autre forme du vouloir-vivre, du vouloir-être qui se manifeste dans le monde animal sous la forme de l'instinct de conservation. Cette certitude de notre dépendance absolue et ce désir ardent de liberté trouvent leur conciliation dans le sentiment que nous dépendons d'un être spirituel, d'un être qui peut et veut notre salut, qui incessamment agit en nous, et dont nous éprouvons à toute heure au fond de nous-mêmes l'active et bienfaisante présence. Aussi la religion existe-t-elle en elle-même et par elle-même : elle est indépendante de tous les dogmes qui ont servi de formules successives aux sentiments où elle a son origine et sa raison d'être et elle est à elle-même la plus certaine démonstration de sa légitimité; l'affirmation de l'action devinée en nous n'est pas la conclusion d'un syllogisme, mais le résultat d'une expérience intime, la notion abstraite et générale sous laquelle nous résumons tout un ensemble d'émotions semblables entre elles. L'émotion religieuse se doit donc exprimer naturellement par la prière, par un cri d'appel vers Celui qui en nous et hors de nous peut toutes choses, par une affirmation solennelle de soumission et de foi confiante; tout homme vraiment religieux prie et c'est cette forme nécessaire du commerce de l'homme avec Dieu qui différencie le sentiment religieux de ceux qui lui sont le plus étroite-

ment apparentés, le sentiment moral et le sentiment esthétique.

L'idée de religion est étroitement liée à celle de révélation. La piété, c'est Dieu « sensible au cœur », il y a donc en toute piété quelque manifestation positive de Dieu, et la révélation se complète, s'étend et s'achève à mesure que la piété devient plus ardente et plus pure. Il faut écarter les deux notions anciennes de la révélation, la notion mythologique et la notion dogmatique, et en revenir à une notion vraiment psychologique, qui nous conduit à envisager toute révélation du divin comme évidente par soi, intérieure et progressive. Dès lors elle apparaîtra à la fois comme surnaturelle par la cause qui l'engendre dans les âmes et naturelle par les formes qu'elle revêt en se réalisant dans les faits, conditionnées qu'elles sont par le milieu historique et les lois communes de l'esprit humain. Les révélations particulières rentrent dans la révélation générale comme les espèces dans le genre. La vocation religieuse de l'humanité prépare et appuie la vocation particulière d'Israël, en qui une forme plus parfaite de piété s'est trouvée réalisée, et la tradition juive a dans l'Évangile son achèvement naturel. C'est à la lumière de conceptions analogues que M. Sabatier étudie successivement la notion du miracle et celle de l'inspiration, ce miracle d'ordre psychologique. L'action divine se révèle dans les lois mêmes qui régissent le monde et le cœur pieux la perçoit sans cesse en lui-même et dans le cours des choses. L'Univers entier est le permanent miracle de Dieu, le signe de sa force et de sa bonté. Réduit à sa signification religieuse et morale, le miracle n'est autre chose que l'exaucement de la prière, et il n'importe pas que ce soit par des moyens naturels que cet exaucement se produise. La confiance en la permanence de l'action divine, tel est le vrai contenu religieux de la foi aux miracles.

Dans les chapitres qui suivent, M. Sabatier s'est attaché à retracer à grands traits le développement religieux, de l'humanité : il a indiqué les progrès réalisés dans les cadres des religions qui de familiales sont devenues universelles, dans les représentations du divin qui vont se spiritualisant et se moralisant d'âge en âge, dans la prière qui, formule magique de contrainte à l'origine, s'est changée en un acte d'abandon, de confiance et d'amour. Puis, abordant l'étude du christianisme, il a recherché dans l'histoire de l'antique hébraïsme et du prophétisme juif les premiers linéaments des conceptions religieuses qui ont trouvé dans les paroles de Jésus leur expression achevée : la justice et la pitié de Dieu, la subordination des rites à la droiture du cœur et de la volonté, l'espérance d'un avenir de bonheur et de paix par la réalisation de la justice. En Jésus la piété prend une forme parfaite : elle devient la nette conscience de la paternité divine, de la fraternité de tous les hommes en Dieu. C'est ici toute l'essence du christianisme dans les formes historiques diverses qu'il a successivement revêtues, la forme messianique, la forme catholique, la forme protestante, évoluant d'âge en âge vers un type de religion plus

épurée et plus intérieure, où le sentiment apparaît toujours plus impérieux que c'est dans le cœur et la conscience de l'homme pieux que seulement Dieu se révèle, mais où persiste plus intense aussi la certitude que c'est par la filiale confiance du Christ en son Père que cette foi libératrice s'est pour toujours enracinée dans l'humanité.

Après avoir exposé la théorie du dogme que nous avons analysée plus haut, M. Sabatier montre que l'objet de la dogmatique ne se confond pas avec celui de la métaphysique; elle n'a pas pour tâche de nous fournir une doctrine sur l'essence et les rapports nécessaires des êtres, une théorie de l'univers et de Dieu; elle ne saurait avoir pour point de départ que le phénomène religieux lui-même et se limite à nous donner une théorie de la religion. C'est à la philosophie générale à recueillir les résultats de la dogmatique pour les combiner avec ceux des sciences et de la morale et en dégager une vue d'ensemble de l'Univers et de son principe. Prise en elle-même, la dogmatique a la même autonomie que la chimie, la psychologie ou la mécanique. Mais si elle est indépendante de toute métaphysique particulière, elle ne saurait l'être de la théorie de la connaissance, et pour légitimer les affirmations de la dogmatique, la démarche essentielle, c'est de soumettre à une critique rigoureuse les idées qui y sont contenues. M. Sabatier, qui se range lui-même parmi les disciples de Kant et qui accepte les résultats généraux de sa Critique, fait naître les conceptions religieuses du conflit de la raison théorique et de la raison pratique : la foi en Dieu est une affirmation de notre volonté, elle est d'ordre pratique et moral et, en ce domaine, aussi légitime que le sont, dans le domaine expérimental, les affirmations vérifiées de la science. Cette foi est la condition de notre action morale et de notre vie intérieure, comme la conception des lois scientifiques est la condition de notre pensée et de notre action sur le monde matériel et la société, leur commune nécessité est leur commune justification. Appartenant à des domaines distincts, les concepts scientifiques et les idées religieuses et morales ne sauraient se contredire ni se heurter; ils ne peuvent sur aucun point se trouver en conflit, ils sont et demeurent à tous égards indépendants et autonomes. Les jugements d'*existence* et les jugements d'*estimation* ou de dignité n'appartiennent pas au même ordre de pensées. Les caractères de ces deux ordres de connaissances doivent donc être inverses : les connaissances scientifiques sont objectives par essence, et leur objectivité, leur indépendance du sujet connaissant est la mesure même de leur valeur et de leur réalité; les connaissances religieuses comme les connaissances morales sont au contraire essentiellement subjectives. « Dieu n'est pas un phénomène qu'on puisse observer hors de soi, ni une vérité démontrable par raisonnement logique. Qui ne le *sent* pas dans son cœur ne le trouvera jamais au dehors. » Nous ne pouvons penser Dieu religieusement que dans son rapport avec nous, en tant qu'il est présent dans notre conscience et qu'il la détermine à la piété. « Subjective

dans son essence et son origine, la connaissance religieuse sera téléologique dans son procédé »; elle affirmera, derrière les phénomènes naturels, l'action divine d'une volonté, et cette affirmation, acte de foi religieuse, demeurera subjective, elle aussi, et ne se pourra jamais transformer en une démonstration scientifique et logique. Les causes finales, la foi les affirme, derrière les causes mécaniques, mais celles-ci seules existent et doivent exister pour la science et par elles seules se réalisent les volontés de Dieu. Enfin la connaissance religieuse est nécessairement symbolique. Elle s'exprime en des formes qui la manifestent et la font sensible et susceptible d'être pensée sans jamais lui être adéquates, et c'est moins la nature même de l'objet qui est ainsi exprimée que son rapport au sujet.

Telle est rapidement esquissée en ses traits généraux la conception que M. Sabatier s'est faite de la religion. Son beau livre marque dans l'histoire de la pensée religieuse en France une date importante. Les idées qu'il renferme, et tout spécialement la théorie du « symbolisme critique », vaudraient qu'on les discutât longuement; nous espérons pouvoir quelque jour le faire ici même.

L. MARILLIER.

E. Récéjac. ESSAI SUR LES FONDEMENTS DE LA CONNAISSANCE MYSTIQUE, Paris, 1897, Alcan (1 vol. in-8, 306 p.).

Cet ouvrage, d'une lecture aisée, est consacré à l'étude de ce que l'auteur appelle le « fait mystique ». On jugera par le résumé qui va suivre du soin avec lequel M. Récéjac a étudié le sujet et du progrès qu'a fait, sous son analyse, cette importante question. Le mysticisme, on le sait, est à la mode; le travail consciencieux et solide de M. Récéjac arrive à point pour nous tenir en garde contre ses excès, pour nous montrer aussi ce qu'il contient d'éternellement vrai, et pour hâter cette œuvre d'épuration par laquelle la vérité se débarrasse peu à peu de ses enveloppes symboliques.

Après avoir examiné les diverses positions possibles de l'esprit vis-à-vis de l'Absolu, et critiqué le concept de « loi » tel que le forme le déterminisme, l'auteur nous montre que ce n'est pas l'Être mais l'Absolu qui domine l'esprit et le monde; que la nécessité n'est ni purement physique, ni purement métaphysique, mais qu'elle est dans un Absolu qui contient tout, la Nature et la Liberté, et dont le caractère peut être exprimé par le mot « fiat ». Cet Absolu ce n'est pas à la Raison pure mais à la « Conscience mystique » qu'il appartient de le construire et la « Conscience mystique » n'est, au fond, que la conscience morale enrichie de représentations symboliques. Quant au mysticisme philosophique, ce n'est point par l'absence de l'idée du surnaturel qu'il se distingue du « fait religieux »; car le surnaturel, au sens où l'entend le christianisme, n'est point nécessairement partie intégrante du fait religieux. Cette remarque montre bien l'indépendance d'esprit de l'auteur.

Le mysticisme, tel que le conçoit M. Récéjac, n'est cependant pas naturaliste et l'auteur insiste sur ce point, en nous montrant comment c'est le dualisme à outrance du « Mal-nature et du Bien-surnaturel » qui a jusqu'ici porté malheur au mysticisme (p. 67 sq.). Le vrai mysticisme comporte au contraire « un sentiment naïf et profond de la nature », et ce sentiment de la nature, si vif chez certains mystiques célèbres, François d'Assise, par exemple, est autre chose qu'affaire de tempérament, il fait nécessairement partie du véritable sentiment mystique, c'est par lui que l'âme mystique « prend conscience, presque aussi vivement que d'elle-même, du dehors qui n'est plus elle mais qui communie aussi bien qu'elle à la vie de l'Absolu ». C'est dans l'extase que le plaisir mystique a sa forme parfaite, et que se réalise cette unification morale avec l'absolu.

Cette première partie a, comme on le voit, un caractère métaphysique accentué. La seconde partie, consacrée à l'étude des symboles, est, à notre avis, particulièrement intéressante et dénote chez l'auteur une remarquable puissance d'analyse psychologique; on y trouvera des aperçus véritablement lumineux.

Après avoir soigneusement préparé la question et fixé le terrain précis sur lequel la discussion doit se maintenir, M. Récéjac examine le mécanisme mental de l'inspiration mystique. Nous ne souhaiterions qu'une chose, c'est que la pénétration dont a fait preuve M. Récéjac l'eût conduit à donner encore plus d'importance à cette seconde partie et à prévenir certaines critiques. Son analyse du mécanisme mental de l'Inspiration, à laquelle nous ne saurions trop engager le lecteur à se reporter, est pleine de remarques ingénieuses, mais elle prête aussi à quelques objections. Peut-être pourrait-on contester que le fait de l'Inspiration « consiste exactement dans l'accroissement du pouvoir imaginatif de la Raison » (p. 113). Nous hésiterons, jusqu'à nouvelles preuves, à admettre que ces élancements du désir par où nous arrive l'écoulement divin » aient nécessairement ce caractère d'aviver l'imagination et de provoquer des représentations mentales. Il semble bien que des théoriciens éminents du mysticisme, Gerson par exemple, dans sa *Theologia mystica*, aient été d'un autre avis, et qu'ils aient soigneusement voulu distinguer le fait même de l'extase, fait purement affectif, des représentations mentales qui l'accompagnent. Sur ce point l'auteur n'a pas, à notre avis, infirmé l'opinion que l'extase est, essentiellement, non un fait de polyidéisme, mais un état dont la limite est l'aïdéisme. Les représentations mentales y joueraient alors un rôle, presque constant, en fait, mais non absolument nécessaire.

Cette objection n'ôte rien du reste à l'intérêt de l'interprétation très ingénieuse, et à notre avis très juste, que l'auteur a donnée de la valeur des symboles. Sur ce point le chapitre de « l'aliénation mystique » devra clore beaucoup de débats, et nous aurions mauvaise grâce à tenir rigueur à M. Récéjac de s'être presque absolument interdit de

recourir aux informations psycho-physiologiques, puisque aussi bien de part et d'autre, les conclusions sont convergentes.

Après avoir donné sur la « prophétie » et sur le « songe » de aperçus qui enrichissent notablement la psychologie descriptive de ce sujets trop peu étudiés jusqu'ici, et distingué le mysticisme vrai d ses diverses dégradations, l'auteur nous montre dans la troisièm partie comment l'Absolu s'introduit dans la conscience sous la form de la liberté et « comment la Liberté s'unit directement à l'Imaginatio en vue d'exprimer l'Absolu dans la conscience ». Nous revenons i à la métaphysique. Cette troisième partie contient notamment de aperçus intéressants sur les rapports de la liberté et du déterminism Il nous semble cependant que pour l'étude de ce problème qui préoccupe visiblement dans tout le cours de l'ouvrage, l'auteur, bie qu'il se soit rendu compte de l'importance du fait de la Grâce, n'en pas tiré tout le parti qu'il aurait pu. Ne serait-ce pas dans l'idée de Grâce, bien comprise, adroitement dégagée de ses surcharges théolc giques, allégée de l'idée du « surnaturel » au sens ancien du mot, qu se trouverait en définitive la solution la plus satisfaisante, et psych logiquement la mieux fondée, du problème de la liberté. M. Récéja était particulièrement désigné, par une culture théologique qui app rait à chaque page de son livre, pour éclairer cette question et résoudre les malentendus. S'il y a un moyen d'élargir le problème la liberté, de le faire sortir du cercle artificiel et étroit où le spiritu lisme l'a enfermé, c'est, il nous semble, en réunissant de nouveau, l'exemple des anciens théologiens, ces deux questions indivisibles la liberté et de la Grâce. La Grâce n'est pas un fait qui soit par essen du domaine religieux. C'est un fait réel, qui fait partie intégrante la vie consciente et dont le caractère religieux n'est qu'accessoire. est impossible de lire, pour ne citer qu'un titre au milieu de ce autres, l'*Instruction sur la Grâce*, de 1718, par exemple, sans être frap du nombre infini de suggestions, de vérités psychologiques, de vu subtiles ou profondes sur le problème de la liberté qui avaient é réunies par les théologiens. Si l'on veut, à tout prix, s'acharner à conciliation de la liberté et du déterminisme, c'est à notre avis de côté qu'il faut chercher tout d'abord, car la théologie avait parfa tement vu le problème et elle l'avait résolu de la façon la plus ing nieuse, et, à notre avis, la plus juste. En tout cas il est inadmissib que ce fait de la Grâce qui a été le souci et la préoccupation de tant siècles soit négligé aujourd'hui comme s'il n'existait plus, comme s n'avait pas nécessairement dû survivre aux dogmes qui l'avaient acc paré. En félicitant M. Récéjac d'avoir porté son attention sur ce poi très important, essentiel, nous regrettons cependant qu'il n'y ait p insisté plus complètement, muni comme il l'était d'un sens critique tr éclairé et d'une information exacte et entendue.

Après diverses considérations sur le rôle de l'Absolu en morale une pénétrante analyse de divers sentiments : le courage, le respe

la pudeur, l'auteur termine son livre par un examen du rôle moral des symboles; il étudie l'émotion morale, il nous montre le caractère, à son avis transcendant, des représentations mentales qui l'accompagnent, et il termine par un exposé des conceptions sociales des vrais mystiques : « La conscience mystique n'affectionne rien comme la paix; sa vision suprême est une société parfaitement organique qui vit d'Ordre et d'Amour » (p. 269). Cette partie n'est qu'une esquisse dont l'auteur se promet sans doute de préciser les détails dans l'avenir.

« Refuser l'objectivité empirique aux créations de la foi, conclut M. Récéjac, ce n'est d'aucune façon en diminuer la vérité ou le prix. » Ce mot montre bien l'esprit de large compréhension dans lequel est écrit l'ouvrage. Il indique l'effort intelligent par lequel l'auteur a constamment cherché à extraire des symboles et des créations de la foi le résidu vivant de vérité humaine qu'ils contiennent. En vivifiant sa pensée aux sources trop négligées de la théologie, tout en ayant su conserver sa complète indépendance d'esprit, M. Récéjac s'est concilié tous ceux qui estiment, en même temps que la hardiesse de la pensée, le respect des vérités acquises. La science positive lui saura gré d'avoir accumulé, principalement dans la seconde partie de l'ouvrage, de très intéressantes remarques, et des descriptions dont elle pourra tirer parti. Notons, pour mémoire, que le style de M. Récéjac, sans solliciter jamais l'attention, est d'une rare souplesse dans l'expression des nuances psychologiques. Tout cela nous porte à désirer que l'auteur n'en reste pas là, car il vient d'autoriser la Philosophie à attendre encore beaucoup de lui.

André Godfernaux.

III. — Psychologie.

E. B. Titchener. An outline of psychology. In-12, New-York, Macmillan, xiv-352 p.

« Mon but en écrivant ce livre, dit l'auteur, a été de présenter dans une brève esquisse et sous une forme simple les méthodes et les résultats les plus importants de la psychologie expérimentale. » C'est comme tel qu'il doit être considéré, comme un *Text-Book*, résumé de leçons faites à la « Cornell University ». Il ne faut donc s'attendre à y trouver ni de longs développements, ni des discussions approfondies sur les questions controversées, ni des exposés historiques : peut-être, sur ce dernier point, peut-on regretter l'insuffisance des renseignements bibliographiques. Mais M. Titchener s'est restreint au nécessaire et, dans ces limites, son esquisse de psychologie se développe avec une méthode et une clarté parfaites.

Le plan de l'ouvrage est analytique. « Il part des facteurs les plus simples tels qu'ils se rencontrent dans l'esprit adulte, et s'efforce graduellement de construire l'esprit actuel à l'aide des lois de ces fac-

teurs simples et de leurs groupements. » Ce travail est divisé en trois parties.

La première partie traite des formes élémentaires de la vie psychique. D'abord les sensations. Elles possèdent quatre attributs : la qualité, l'intensité, la durée et l'extension; toutefois ce dernier attribut n'est propre qu'aux sensations visuelles et cutanées. L'auteur en donne une classification où nous remarquons que les sensations de température ne sont pas mises à part, mais considérées comme une subdivision des sensations cutanées. La classification des sensations organiques, étant loin d'être fixée, mérite d'être rapportée. Titchener les subdivise en sensations des muscles, des tendons, des articulations, du canal alimentaire, de la respiration, de la circulation, des organes sexuels, enfin du « sens statique » (équilibre ou vertige). D'après un calcul assez curieux de l'auteur, le nombre total des sensations élémentaires, des « éléments conscients », serait de 42.415 (p. 67). L'étude des sensations est assez brève; mais un chapitre presque entier est consacré à la loi de Weber et à sa signification.

Une autre forme élémentaire de la vie psychique est l'affection (états affectifs), qui a trois attributs : la qualité, l'intensité, et la durée. Sa qualité la plus générale est d'être plaisante ou déplaisante. (L'auteur emploie les termes inusités de *pleasantnes* et *unpleasantness*.) La méthode d'investigation est ici fort difficile ; mais l'observation intérieure peut être complétée par des procédés indirects empruntés à la physiologie : ce sont les changements corporels qui correspondent à l'anabolisme et au catabolisme, qui correspondent eux-mêmes au plaisant et au déplaisant.

Faut-il admettre une troisième forme élémentaire représentée par les phénomènes d'effort et d'attention ? Titchener, après une discussion assez étendue, conclut négativement : ces phénomènes ne sont que des complexes de sensation et d'affection, qui restent les seules manifestations primitives de l'esprit. Suit une étude fort détaillée de l'attention passive et active, de ses attributs, de son étendue, de ses fluctuations, etc.

La deuxième partie est consacrée aux formes plus complexes : perceptions, associations des idées, émotions et action volontaire.

Il n'y a pas de différence psychologique fondamentale entre la perception et l'idée (p. 148), c'est donc sous ce dernier titre que la perception est étudiée en trois sections : idées extensives (position, forme, grandeur, étendue du mouvement), idées temporelles (rythme, degré du mouvement), idées qualitatives (sons, mélodie, etc.).

Le terme « association des idées », dit très justement l'auteur, est doublement trompeur. D'abord, parce que ce qui s'associe, ce ne sont pas les *idées*, mais les processus élémentaires dont les idées sont composées. Ensuite, parce que le terme « association » implique une simple juxtaposition de choses qui, après avoir été réunies, restent exactement ce qu'elles étaient auparavant. Mais cette formule est tellement

acceptée qu'il serait chimérique de vouloir la bannir du vocabulaire psychologique (p. 190, 191). Titchener divise d'abord les associations en simultanées et en successives; mais il introduit dans les deux une subdivision qui lui est propre. La première catégorie contient deux formes : 1° association supplémentaire (nous complétons l'idée d'un objet par tout ce qui s'y associe ordinairement; ainsi dans l'obscurité, nous heurtons un corps dur, nous disons : c'est une table); 2° association verbale (nous fondons en un tout le mot entendu, prononcé, lu, écrit). La deuxième catégorie contient aussi deux formes : 1° association par suite d'idées (une idée suivant une autre selon la ligne de la moindre résistance); 2° association après disjonction, qui consiste « en ce que des idées qui étaient jointes à l'origine se joignent de nouveau ». Le jugement appartient à cette catégorie. Titchener rejette les lois d'association par ressemblance, contiguïté, cause et effet, etc. « Ce ne sont pas des lois au sens propre du mot, mais des sous-formes de l'association successive », appartenant à la première subdivision indiquée ci-dessus (*Train of ideas*), p. 211.

Nous passons ensuite de l'état élémentaire précédemment étudié sous le nom d'affections aux émotions, forme complexe. « L'émotion est au même degré de développement mental que l'association simultanée »; elle est à l'affection ce que l'idée est à la sensation. Puis vient une division assez vague des émotions, d'abord en deux groupes, suivant qu'elles se rapportent au présent ou à l'avenir (pourquoi ne rien dire du passé?), ensuite en deux autres groupes, suivant qu'elles sont subjectives (joie, chagrin), ou objectives (sympathie, antipathie.) La fin du chapitre traite de l'expression des émotions.

Dans le chapitre suivant, consacré à l'analyse de l'action, nous trouvons une étude des mouvements involontaires, des commencements de l'action volontaire, des actes impulsifs et de leurs formes, des réflexes, etc.

La troisième partie (ch. XI et suivants) nous fait monter encore plus haut dans la complexité.

D'abord une étude assez détaillée de la mémoire et de la reconnaissance, avec un clair résumé des méthodes pour déterminer le type de mémoire des différents sujets. Ce qui tient à l'imagination reproductive et constructive, est traité avec une excessive brièveté, surtout pour cette dernière (une page et demie à peine, p. 284, 285).

Nous ferons la même remarque en ce qui concerne l' « intellection ». L'auteur comprend sous ce titre : la formation des concepts, le raisonnement, la discrimination et l'abstraction. Il a évidemment une tendance à sacrifier cette partie de la psychologie dont l'importance n'est pourtant pas médiocre. Notons en passant l'omission *complète* de tout ce qui concerne les diverses espèces de signes et la parole. C'est une lacune considérable : il ne faudrait pas pourtant que la préoccupation exclusive des faits qui ont fourni jusqu'ici la matière aux travaux de laboratoire (perceptions, mémoire, mouvements, etc.) en vînt à faire

croire que la psychologie tout entière est réduite à leurs limites, commence et finit avec eux. On pourrait à la rigueur tolérer ces omissions, mais à condition que l'ouvrage s'intitule psychologie *expérimentale*, au sens strict de l'épithète.

Le chapitre sur les formes supérieures du sentiment est très court. Le sentiment esthétique à lui seul occupe deux fois plus de place que tous les autres réunis (8 pages sur 12). Ceci est une tradition de l'Allemagne contemporaine (Fechner, Wundt, Kulpe), où l'on s'étend à plaisir sur les bases élémentaires de l'esthétique ; mais dans un manuel cette disproportion est injustifiée, d'autant plus que ce sentiment n'a certainement pas l'importance pratique des autres.

L'auteur se retrouve mieux sur son terrain en traitant de la « synthèse de l'action » et des expériences de réaction : réaction simple sensorielle, musculaire; discrimination, reconnaissance, choix, associations, etc.

La conclusion est consacrée à la « nature dernière de l'esprit » et la considère d'abord selon la psychologie, ensuite selon la métaphysique. Pour la psychologie, l'esprit n'est que la somme de processus mentaux éprouvés pendant la vie. D'autre part, pour la pensée populaire et le langage, l'esprit est plus que cela : c'est un arrière-fond permanent, un principe actif et directeur. Cependant, pour la psychologie *pure*, il n'y a aucune preuve ni d'un esprit existant au-dessous des processus mentaux, ni d'une activité mentale en dehors et au-dessus d'eux, ni d'une continuité et d'une cohérence, bref d'une unité différente d'un pur agrégat d'état de conscience. Comment concilier ces contradictions et terminer ce conflit ? Cela n'est possible que par une coordination des faits scientifiques de toute sorte « et ce travail appartient à la métaphysique, ne peut être fait que par les métaphysiciens » (p. 342).

Nous avons exposé, autant qu'on le peut dans une courte analyse, l'ensemble des questions traitées dans ce livre très condensé, très substantiel et très bien ordonné. L'auteur nous dit, dans sa préface, « que le point de vue général du livre est celui de la psychologie anglaise traditionnelle » que toutefois il l'a complété « à l'aide des traités les plus avancés de l'école allemande expérimentale ». Ce caractère éclectique ou composite a dû ressortir suffisamment pour le lecteur du résumé qui précède. Le principal mérite et l'originalité de ce livre consiste en ceci, qu'il est, à notre connaissance, le premier qui ait été écrit par un homme compétent pour enseigner la psychologie aux commençants, aux débutants, suivant les méthodes nouvelles — rigoureusement — et suivant le plan nouveau qu'elles imposent.

IV. — Sociologie.

Alessandro Chiappelli. Il socialismo e il pensiero moderno. 1 vol. in-16. Lemonnier, Florence, 1897.

La discussion du socialisme donne lieu aujourd'hui à deux **sortes**

d'œuvres : les unes, que l'on peut nommer scientifiques, s'efforcent de préciser les termes du problème, en le ramenant par exemple à une étude du passé et de l'avenir de la concurrence ; les autres, estimant sans doute que les discussions courantes pèchent par excès de rigueur, aspirent à les élargir en y faisant entrer tous les problèmes de la philosophie, de la morale, de l'art et de la religion. L'œuvre, fort distinguée d'ailleurs, de M. Alessandro Chiappelli est de ces dernières.

L'auteur tend visiblement à justifier cette idée indéfinissable, cette chose insaisissable que l'on nomme le socialisme chrétien, idée qu'aux yeux de ses amants la critique ne réussit jamais ni à formuler ni à comprendre. A vrai dire, ce socialisme chrétien semble se réduire chez M. Chiappelli à une espérance : c'est que le vent d'orage du socialisme enflera les voiles de la barque de saint Pierre et l'aidera à s'arracher au banc de sable où l'a enlisée jadis le courant féodal. Quant à l'avenir de l'économie chrétienne, l'auteur, comme M. Fouillée sous l'invocation duquel il se place, est trop *philosophe* pour abaisser sa pensée à ces menus détails.

Sur quel raisonnement fonde-t-il son espérance? Tout l'ouvrage est consacré à prouver que les écoles qui dirigent le mouvement socialiste n'en comprennent pas la vraie nature. L'irréligion les dupe en les poussant à s'appuyer sur le darwinisme. Le socialisme, pour qui l'étudie bien, est une aspiration vers un ordre moral nouveau et supérieur. C'est une protestation de la dignité humaine outragée par une organisation industrielle où le travailleur est contraint à vendre ses facultés comme une chose. Or c'est une erreur de croire que le christianisme ne soit qu'une préparation à la vie future. L'office du christianisme dans l'histoire fut et est encore de constituer un règne de la justice sur la terre et de perfectionner toujours les rapports sociaux. Les deux aspects du christianisme, la régénération intérieure de chaque conscience personnelle par la communion des esprits avec le Christ et la rédemption de la société chrétienne, s'impliquent réciproquement.

Nous admirons quant à nous cet art de résoudre dialectiquement les difficultés. Il nous est impossible toutefois d'oublier à ce point les luttes intellectuelles du XVIIe et du XVIIIe siècle, d'oublier Pascal et Rousseau, d'oublier la Révolution française et les débuts du socialisme en France, d'oublier jusqu'à l'œuvre de Proudhon. La dignité humaine! Ne fut-elle pas chez Rousseau la négation même de la déchéance de la nature humaine? Or si le christianisme prêcha aux hommes l'obligation d'accepter l'injustice et la misère de leur condition présente, c'est qu'il y vit la conséquence d'un péché à expier pour mériter la grâce et obtenir le salut, le baptême effaçant la coulpe sans dispenser de la satisfaction. En transportant l'idéal de justice et de réparation du ciel sur la terre, le socialisme chrétien reflue vers le messianisme juif. On peut répondre à ses apôtres par le mot de Montesquieu :

« Vous voulez que nous soyons chrétiens et vous ne voulez pas l'être! »

GASTON RICHARD.

Eduard Sanz y Escartin. EL INDIVIDUO Y LA REFORMA SOCIAL. 1 vol. in-8, 448 pages. Madrid, Garcia, 1896.

M. Sanz y Escartin n'a pas eu pour but d'élucider un problème sociologique défini, mais de montrer que la réforme d'une société doit être accompagnée ou précédée par la réforme des individus qui la composent. Il s'attache à mettre en relief une grande vérité souvent méconnue, c'est que l'individu exerce sur le milieu social une réaction égale et parfois supérieure à l'action exercée sur lui-même et qu'à cette condition seulement une transformation sociale est possible.

L'auteur, soucieux de l'application immédiate, veut, avant tout, réformer une fausse conception du progrès; il en résulte que la démonstration scientifique de sa thèse laisse un peu à désirer. Par exemple, cette réaction de l'individu sur le milieu social dont nous reconnaissons plus que personne la réalité et l'importance, ne faudrait-il pas la mettre en évidence à l'aide d'une méthode inductive rigoureuse? M. Sanz y Escartin se contente trop, à notre avis, d'une comparaison sommaire entre l'Espagne ou l'Angleterre et les États-Unis. Ne faudrait-il pas appeler la psychologie expérimentale à démontrer le fait de la réaction personnelle, discuter à ce point de vue les théories qui identifient le caractère et le tempérament héréditaire? celles qui annulent le rôle du caractère au profit de l'imitation et de la suggestion, etc.?

Toutefois nous avons hâte de mettre fin à ces critiques pour dire tout le bien que nous pensons de cette œuvre. L'auteur sait réfuter le socialisme sans tomber dans l'individualisme; ses sentiments religieux ne lui font pas illusion sur la valeur du socialisme chrétien et ne l'induisent pas à discréditer l'esprit scientifique. Avec une grande lucidité, il met trois points en évidence. Le premier est que le développement du capital n'a pas été un obstacle à l'ascension de la classe laborieuse là où elle a possédé ou su acquérir la prévoyance, l'énergie morale et l'esprit d'association; le second est que les faits économiques morbides qui accompagnent la capitalisation, savoir la spéculation et le jeu, n'en sont point des conséquences inévitables, mais que la législation peut réussir à les réprimer; le troisième est que l'antagonisme du capital et du travail a été un fait passager, résultant d'une coïncidence entre la brusque application des découvertes scientifiques à l'industrie et celle des théories révolutionnaires.

En effet la principale cause de l'état d'inquiétude dont les populations industrielles réussissent si difficilement à sortir n'est autre, aux

yeux de M. Sanz y Escartin, que l'application violente d'une conception unilatérale du droit impliquant le suffrage populaire dans l'ordre politique et le régime du contrat dans l'ordre civil. Le double progrès que l'Angleterre avait mis plusieurs siècles à effectuer, la méthode révolutionnaire a contraint les peuples du continent à l'accomplir en une ou deux générations. Comment un malaise profond n'en serait-il pas résulté? La fonction gouvernementale étant pour ainsi dire anéantie, comment les faibles auraient-ils pu être préservés de l'exploitation?

N'en concluons pas que l'auteur soit un contempteur du droit. Loin de là. Il prouve l'inanité de ce déterminisme économique qui en nie toute l'importance. Il croit à une solidarité morale entre les institutions et les caractères; il estime que le perfectionnement de la nature humaine doit nous conduire à un état social où le droit coercitif fera place à la coopération spontanée.

GASTON RICHARD.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprosy filosofii i psichologuïi

(Revue des questions de philosophie et de psychologie, éditée par la Société psychologique de Moscou. N° 4 et 5 de l'année 1896 et n° 1 de l'année 1897).

N. A. IVANTZOFF. *Les fins de l'art.* — Le problème esthétique dont se préoccupent tant les esprits contemporains est encore très éloigné de sa solution par les méthodes exactes de la science. Au point de vue social — le seul peut-être qui serre le problème d'un peu près, — l'art est une langue, le langage universel. Il semble donc inutile de créer un autre volapük, de chercher un mode d'expression mieux adapté aux besoins d'unité, de large compréhension qui sollicitent et tourmentent l'humanité. L'essence de l'art est d'être un *récit*, une communication à autrui de sensations, de sentiments, d'émotions, d'idées, à l'aide ou par le moyen de signes, de symboles les plus clairs, les plus expressifs qui existent, les images concrètes. L'homme répand ainsi sur la nature et sur ses propres rapports avec les autres humains la lumière psychique la plus éclatante dont il puisse disposer. Sauf la différence des moyens d'expression — et elle est tout à l'avantage de l'art, — les conditions qui rendent parfait un récit ordinaire sont aussi celles qui constituent la perfection dans les formes les plus diverses de l'art.

N. A. OUMOFF. *Descartes au point de vue de l'histoire des sciences physiques.*

L. E. OBOLENSKY. *La conscience de caste ou de classe et son rôle dans le progrès des sociétés.* — Intéressante étude sociologique. L'auteur se range, avec M. Tarde et quelques autres, parmi les partisans de la méthode psychologique en sociologie. Il attache la plus grande importance à ce facteur de l'évolution historique : la conscience claire et nette que les différentes classes sociales prennent peu à peu de leurs besoins ou de leurs intérêts. L'influence et le pouvoir appartiennent à la classe qui possède au plus haut degré cette conscience. Le savoir, l'art — triomphateur, selon une expression de M. Tarde, — la morale, tout se plie aux exigences, aux préjugés de la classe la plus consciente (et, par suite, peut-être, la plus éclairée), et tout sert ses intérêts, au détriment des besoins et des intérêts les plus pressants des classes qui lui sont inférieures sous ce rapport. L'étude de M. Obolensky contient beaucoup de fines remarques sur la bourgeoisie, sur les causes de sa décadence actuelle, et sur les destinées probables du *quatrième état.*

PRINCE S. N. TROUBETSKOY. *Les fondements de l'idéalisme* (deux articles).

La doctrine du Logos dans la philosophie antique.

Contribution à la bibliographie de l'histoire des religions.

VLADIMIR SOLOVIEFF. *L'organisation morale de l'humanité* (deux articles). — La famille, la nation et l'État, tels sont les trois termes dans et par lesquels se réalise l'organisme moral qui ne pourra se perfectionner que par l'adjonction d'un quatrième et dernier terme, l'Église universelle. Cet essai est l'œuvre d'un théologien libéral ou même révolutionnaire (genre Tolstoï), bien plus que celle d'un métaphysicien. A signaler cette définition de l'État : la *compassion*, la *pitié* organisées d'une façon collective.

L. M. LOPATINE. *Descartes comme fondateur d'une nouvelle conception philosophique et scientifique du monde.* Discours prononcé à la séance de la Société psychologique de Moscou du 12 octobre 1896, consacrée à la mémoire de Descartes.

V. A. GOLTZEFF. *A propos d'un article de M. Obolensky.* L'auteur réfute certaines idées sur la conscience des classes sociales, contenues dans l'article signalé plus haut.

S. A. SOUKHANOFF. *Application de la théorie des cellules nerveuses (neurones) à l'explication de certains phénomènes psychiques.*

Étude psychophysique qui semble bien documentée; dix diagrammes exécutés en couleurs accompagnent et expliquent le texte. L'auteur s'appuie surtout sur les travaux de Ramon y Cajal, de Waldeyer, Golgi, Widersheim, Wernicke, Meynert, Raymond et Renaut.

A. K. DJIVELEGOFF. *Vico et son système de philosophie de l'histoire.*

V. P. SERBSKY. *Le quatrième congrès international d'anthropologie criminelle à Genève* (deux articles).

Les criminels et les honnêtes gens. Critique et, en partie, réfutation des idées de Lombroso.

N. J. Grote. *La vie et la personnalité de Descartes.* — Autre discours prononcé à la séance de la Société de psychologie tenue à l'occasion du troisième centenaire de la naissance de Descartes.

A. A. Tokarsky. *De la bêtise.* — Depuis Erasme de Rotterdam et sa célèbre satire, *l'Éloge de la Folie*, on s'est peu occupé de la mentalité *bête*, forme de faiblesse intellectuelle qui souvent acquiert la valeur d'une force, soit individuelle, soit sociale. L'auteur russe s'essaie à combler cette lacune.

Le troisième congrès international de psychologie à Munich.

V. K. Roth. *Neurasthénie et paresse.* — Dans la majorité des cas, sinon dans tous, la paresse est une maladie, sinon un vice. L'auteur, qui est médecin, cite un grand nombre d'observations curieuses, et il étudie plusieurs formes intéressantes d'asthénie cérébrale.

S. N. Boulhakoff. *Le déterminisme des phénomènes sociaux.* — Les phénomènes sociaux sont-ils soumis à des lois, et leur nécessité, leur détermination causale est-elle en tout point semblable à la nécessité, à la détermination qui gouverne le reste de la nature? Ce problème, dit l'auteur, ne fut jamais ni posé, ni résolu par la science sociale. L'affirmation peut sembler étrange. Mais passons. L'auteur admire beaucoup l'élégance *criticiste* — c'est tout dire — avec laquelle le professeur Stammler, de Halle, aborde cette question, que tous deux, professeur allemand et écrivain russe, qualifient d'épineuse. Mais tandis que le premier, se basant sur le rôle de la finalité dans la sphère des choses humaines, se déclare partisan d'une sorte d'idéalisme social, le second demeure un adepte convaincu des idées qui ont fait la fortune du marxisme philosophique, de cette théorie, très répandue en Russie, qui porte le nom de conception matérialiste de l'histoire, ou de matérialisme économique. Je dois à la vérité de témoigner que la rédaction des *Voprosy* se dégage, dans une note, de toute solidarité avec les opinions exprimées par son collaborateur.

Mme O. V. Léonoff. *Remarques critiques à propos de l'article de M. Soukhanof sur les cellules nerveuses.*

S. A. Soukhanof. *Réponse à Mme Léonoff.*

M. S. Koréline. *L'époque de la Renaissance. La philosophie de Francesco Petrarca.*

V. O. Klutschevsky. *L'influence occidentale dans la Russie du* XVIIe *siècle, esquisse historique et psychologique.* — Premières pages d'un article qui promet d'être intéressant.

Mme Véra Johnston. *Shri-Shankara-Atcharia, un sage indien.* Pour Mme Véra Johnston, le sage indien dont nous venons de transcrire le nom aux assonances un peu rudes, fut l'un des plus grands et des plus nobles esprits qui honorèrent l'Inde et l'humanité. Ce bramine vécut au IXe siècle de notre ère et mourut très jeune, à l'âge de vingt-six ans. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages admirables. La docte autoresse russe le place sur la même ligne que Bouddha, et peut-être le préfère-t-elle à celui-ci. Elle voit dans

Shankara une sorte de Kant indou, préoccupé et absorbé par les problèmes les plus élevés de la connaissance et de la morale ; l'un des livres du sage est assez strictement comparé par elle à la *Critique de la raison pure*. Et vraiment, les traductions qu'elle fait et les citations qu'elle donne tendent à prouver qu'il s'est produit dans la belle vie mentale de l'Inde, un mouvement *prékantiste* très accusé, très caractéristique. Ce phénomène, certes, est tout à fait digne d'attirer, de fixer l'attention des penseurs ; peut-être même pourrait-il heureusement les influencer, comme le courant préraphaélite inspira certains de nos esthètes. Avez-vous lu Baruch? Cette question posée à l'indifférence du monde par la curiosité subitement mise en éveil d'un homme de valeur a suffi, dit-on, pour répandre et consolider la gloire de Spinoza. Avez-vous lu Shankara? Je crains fort cependant que Mme Véra Johnston ne manque de l'autorité nécessaire pour lancer et mettre à la mode son philosophe favori.

A. N. BERNSTEIN. *Perception des excitations constantes et des excitations variables*. — L'auteur divise les excitations variables en deux grandes classes : les variables par essence et celles qui varient d'une façon occasionnelle. Aux premières appartient le rôle de beaucoup le plus important.

W. N. IVANOWSKY. *Contribution à l'histoire des théories sur l'aperception*. — Un exposé et une critique très juste des doctrines de Leibnitz, Kant, Herbart et Wundt sur ce sujet.

N. J. KARÉIEFF. *Le matérialisme économique et la détermination des phénomènes sociaux*. — Réfutation de l'article de M. Boulhakoff sur le même sujet.

P. B. STROUWÉ. *Liberté et nécessité dans l'histoire*. — Encore une réfutation à la fois des idées du professeur Stammler et des opinions de son critique Boulhakoff.

E. de R.

ZAPISKI PSICHOLOGITSCHESKOÏ LABORATORII (*Bulletin du laboratoire de psychologie de M. Tokarski*. Moscou, 1896, 2e et 3e fasc., p. 60-204). — Chaque fascicule du Bulletin se compose de trois parties. Première partie : Exposé de quelques données pratiques intéressant les psychologues de laboratoire ; cet exposé comprend d'abord une description d'un certain nombre d'appareils employés au laboratoire, puis une description de la structure générale du système nerveux. Les appareils sont décrits clairement, avec de nombreuses figures et avec l'indication des causes d'erreurs qu'il faut éviter ; il serait à désirer que l'auteur (M. Tokarski) s'arrêtât un peu plus sur les difficultés qui peuvent se présenter lorsqu'on commence à travailler avec un nouvel appareil ; ces difficultés ne sont nulle part décrites, et lorsqu'un appareil ne marche pas, le commençant ne sait souvent pas du tout où en

chercher la cause. Il manque dans la littérature un petit traité où seraient décrits tous les appareils employés en psychologie avec l'indication de leur emploi, des méthodes de contrôles, des erreurs et des difficultés pratiques, ce traité rendrait bien des services dans les laboratoires; espérons que M. Tokarski comblera dans la suite cette lacune.

La deuxième partie du Bulletin contient les travaux originaux du laboratoire; il y en a trois dans les fascicules analysés; tous appartiennent à M. Tokarski; c'est d'abord un travail sur la plus courte durée des réactions simples : le sujet en appuyant lentement sur une clef, ferme le courant: à ce moment une excitation lumineuse ou auditive se produit et le sujet doit chercher à lever le doigt aussi vite que possible. La durée de la réaction est mesurée par l'intervalle entre l'excitation et le soulèvement du doigt; on voit donc que dans ces expériences c'est le sujet qui produit l'excitation et y réagit. Les durées trouvées par l'auteur sont extrêmement courtes; elles atteignent 3 et 5 *millièmes* de seconde. Peut-on bien dire que le sujet réagit ici à l'excitation comme dans les expériences ordinaires de réactions? L'auteur semble l'affirmer; nous ne le croyons pas; il nous semble que les mouvements d'abaissement et de soulèvement du doigt forment un tout. On perçoit bien l'excitation, mais on la perçoit après avoir exécuté le mouvement de réaction; il faudrait, pour décider la question, étudier comment varie la durée de ces réactions pour différents mouvements : ainsi le sujet fermerait le courant en appuyant avec le doigt sur une clef et il réagirait par un mouvement des lèvres; de même il faudrait étudier l'influence du genre de l'excitation produite; c'est là une question intéressante et facile à étudier.

Le deuxième travail est sur les temps de réaction à la ressemblance et à la différence; on montrait au sujet deux couleurs, deux figures géométriques ou deux photographies et il devait réagir aussitôt qu'il reconnaissait la ressemblance ou la différence des objets; les durées des réactions sont en général un peu plus longues que les réactions simples; dans certaines expériences, on réagissait plus vite à la ressemblance, dans d'autres plus vite à la différence; il serait à désirer que l'auteur multipliât ses expériences pour arriver à des conclusions plus générales.

Le troisième travail est sur la mémoire des mots; une série de dix mots a été lue et écrite une fois devant vingt-trois étudiants, la lecture finie, ils devaient écrire la série de mémoire. Il en résulte que les mots du commencement et de la fin sont le mieux retenus à leur place exacte, les mots du milieu sont bien retenus, mais leur ordre est oublié; de plus, quatre étudiants ont écrit chacun un mot qui n'avait pas été prononcé dans la série; deux de ces étudiants ont imaginé le même mot; probablement ils se le sont communiqué. Il y a là une question intéressante, que l'auteur fait ressortir : si après avoir écrit de mémoire la série, on disait aux étudiants un mot imaginé, combien d'entre eux croiraient que ce mot se trouvait dans la série, en quoi

ceci dépend de la nature du mot imaginé et des mots de la série? etc. Il y a là peut-être une nouvelle méthode pour étudier la suggestibilité.

La troisième partie du Bulletin contient des analyses très détaillées d'autres travaux sur le sens du temps, la psychométrie, la sensibilité tactile, la mémoire et les illusions visuelles; ces analyses sont faites surtout par des commençants, une attention spéciale est portée sur les méthodes employées, enfin les résultats numériques sont transcrits fidèlement; quelques-uns des travaux analysés sont refaits par les élèves. Il nous semble seulement qu'il vaudrait mieux, au point de vue pédagogique, mettre un certain ordre dans les travaux analysés; il serait plus utile pour le commençant d'étudier plusieurs travaux se rapportant au même sujet que de lui donner des travaux différents; il apprendrait de cette façon mieux à critiquer, et puis il pourrait plus facilement arriver à une étude originale; ainsi, par exemple, nous voyons que le même auteur, *Kassatkine*, a analysé quatre travaux : celui de *L. Lange* sur les réactions musculaires et sensorielles, celui de *Catell* sur la durée de reconnaissance, le travail de *Binet* et *Henri* sur la mémoire des mots, et le travail de *Weyer* sur les temps de réaction chez le chien; il vaudrait mieux, croyons-nous, donner à analyser quatre travaux sur les réactions motrices ou sensorielles, l'auteur pourrait mieux se concentrer et mettre plus de critique dans ses analyses.

En somme, le laboratoire de M. Tokarski, quoique n'existant que depuis un peu plus d'une année, se développe très vite; il ne manque pas d'élèves s'intéressant à la psychologie expérimentale, fait qui ne se voit pas en France, par suite de la surcharge et du nombre des examens.

VICTOR HENRI.

CORRESPONDANCE

L'OPTIQUE PHYSIOLOGIQUE ET L'ESTHÉTIQUE VISUELLE

Le 1er mai dernier, la *Revue philosophique* a publié une note de M. Charles Pekar intitulée « la vision centrale et l'esthétique » où se trouvent exposés des faits physiologiques particuliers à l'œil, sans que les noms des auteurs, auxquels nous sommes redevables des expériences qui ont donné lieu à ces constatations optico-physiologiques, soient désignés. Or, c'est dans le but de réparer cet oubli que nous intervenons à cette place.

C'est Schelske qui le premier a soutenu l'opinion qu'il existait à la périphérie de la rétine une zone daltonienne, c'est-à-dire ne percevant pas le rouge ; il l'avait limitée en dehors à 68°, en dedans à 53°, en haut à 38°, en bas à 37°. Woinow et ses élèves développèrent depuis cette hypothèse de l'existence de plusienrs zones rétiniennes différentes percevant différemment les couleurs. Aubert et ensuite Landolt prouvèrent expérimentalement que la rétine distinguait toutes les couleurs — *pourvu qu'elles eussent une intensité suffisante* — jusqu'aux limites les plus éloignées du champ visuel. Enfin, en 1877, M. Augustin Charpentier répéta ces expériences, avec des couleurs spectrales, dans le laboratoire d'ophtalmologie de M. Javal, à la Sorbonne. Voici les résultats décisifs qu'il nous a transmis : « 1° la sensibilité de l'œil pour les couleurs décroît d'une façon continue des parties centrales aux parties périphériques du champ visuel ; 2° en aucun endroit (sauf sur la tache aveugle) il n'y a de lacune ni de saut brusque dans cette décroissance continue de la sensibilité chromatique ; 3° les limites des champs visuels de chaque couleur sont dans tous les yeux normaux à peu près concentriques à celles du champ visuel général ; 4° les propriétés physiologiques des rayons spectraux varient d'une façon continue d'une extrémité à l'autre du spectre. »

Peu de temps après les expériences de M. A. Charpentier, nous fîmes nous-même une constatation tout à fait inattendue intéressant la physiologie visuelle : En projetant sur l'hémisphère rétinien les activités radiales du spectre visible normal — activités rangées par ordre mécanique, — nous observâmes que les points de fixation indiqués par M. A. Charpentier comme limites de sensibilité rétinienne décroissante du rouge, du vert et du bleu, correspondaient exactement avec les points où décroissaient, dans la projection hémisphérique spectrale, les couleurs rouge, verte et bleue.

Une découverte physiologique aussi curieuse devait forcément avoir une certaine répercussion, d'une part, sur l'optique physique, en ce sens qu'elle dénonçait la nature substantielle de la lumière, et cela jusqu'à reconnaître à ce phénomène une forme pour se propager dans l'espace, et d'autre part, sur l'esthétique qui, dès lors en possession d'une base fondamentale, se trouvait ainsi élevée au rang d'une véritable science : ce que nous avons essayé d'établir dans un traité d'esthétique visuelle transcendantale, commencé par nous il y a plus de dix années, publié partiellement en 1895 et en totalité le 1er avril dernier.

LÉON ARNOULT.

On nous prie d'annoncer que le troisième Congrès de l'Institut international de Sociologie aura lieu à la Sorbonne, le 21 juillet prochain.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

HAECKEL. *Le Monisme, lien entre la religion et la science*, trad. par V. de Lapouge, in-8°. Paris, Reinwald.

G. FANO. *Travaux du laboratoire de physiologie de Florence* (année 1896), in-8°. Turin, Larcher.

P. REGNAUD. *Précis de logique évolutionniste*, in-12. Paris, Alcan.

H. JOLY. *Psychologie des Saints*, in-12. Paris, Lecoffre.

V. BASCH. *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, in-8°. Paris, Alcan.

A. COMTE. *La sociologie*, condensée par RIGOLAGE, in-8°. Paris, Alcan.

L'année psychologique (3e année), publiée par A. BINET avec la collaboration de H. Beaunis, Th. Ribot, V. Henri, etc., in-8°. Paris, Schleicher.

G. GOYAU. *Autour du catholicisme social*, in-12. Paris, Perrin.

P. CHAMPION. *La France d'après les cahiers de 1789*, in-12. Paris, Colin.

CHABOT. *Nature et Moralité*, in-8°. Paris, Alcan.

CH. TRUFY. *Spiritisme*, in-18. Paris, Chamuel.

M. NORDAU. *Psychophysiologie du génie et du talent*, in-12. Paris, Alcan.

LETOURNEUR. *L'évolution du commerce dans les diverses races humaines*, in-8°. Paris, Vigot.

ORCHANSKY. *Considération sur la loi psychophysique de Weber-Fechner*, in-4°. Saint-Pétersbourg. (Acad. Imp. des Sciences.)

CHARLTON BASTIAN. *Some problems in Connexion with Aphasia and other Speech Defects*, in-8°. London.

TRUMBULL LADD. *Philosophy of Knowledge*, in-8°. New-York, Scribner.

GUTHRIE. *The philosophy of Platon*, in-12. Philadelphie, Dunlop.

UFER. *Tiedmann's Beobachtungen über die Entwichlung der Seelesthätigkeiten bei Kindern*, in-8°. Altenburg, Bonde.

M. DESSOIR. *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, 2te aufl. I. Halbband, in-8°. Berlin, Duncker.

GÜTTLER. *E. Lord Herbert von Cherbury*, in-8°. München, Beck.

FREIBIG. *Die Aufmerksamkeit*, in-8°. Wien, Hölder.

STEIN. *Die soziale Frage in Lichte der Philosophie*, in-8°. Stuttgart, Enke.

GUMPLOWICZ. *Allgemeiner Staatsrecht*, in-8°. Innsbrück, Wagner.

SANTAMARIA DE PAREDA. *El concepto de organismo social*, in-12. Madrid, Fé.

BONILLA Y SAN MARTIN. *Concepto y teoria del Derecho*, in-12. Madrid, Suarez.

Per Antonio Rosmini, nel centenario della sua nascita, 2 vol. in-4°. Milano, Cogliali.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

IMAGES SENSITIVES ET IMAGES MOTRICES

Tout le monde connaît la théorie de Charcot, classant les diverses sortes d'imagination et de mémoire en trois catégories distinctes. La prédominance habituelle d'une même espèce d'images cérébrales détermine les types visuel, auditif et moteur. Si l'on prononce devant plusieurs personnes une série de noms désignant des objets sensibles, on suscitera chez les visuels une série d'images cérébrales représentant ces objets comme vus; chez les auditifs ces mêmes objets apparaîtront comme entendus, et enfin chez les moteurs on éveillera le commencement des mouvements qu'il faut produire pour prononcer ou écrire les noms entendus, ou bien pour dessiner ou représenter par gestes les objets rappelés.

Dans cette classification le sens des termes « image motrice et image sensitive » est sufffisamment net et précis pour écarter toute confusion.

Il est une autre division des images adoptée par les physiologistes et surtout les psychologues. Elle distingue les images cérébrales en sensitives et motrices d'après qu'elles suivent ou précèdent un courant nerveux centripète ou centrifuge.

Une image est sensitive lorsque, quelle que soit sa forme, elle est l'aboutissant, la terminaison d'une modification consciente survenue dans les voies sensitives.

Est motrice toute image qui représente d'avance un mouvement conscient qui va se produire.

L'image sensitive est celle qui se produit à la suite de la stimulation de l'un des organes des sens, directement quand elle résulte d'une stimulation actuelle, indirectement quand elle surgit comme souvenir ou comme hallucination.

L'image motrice est la stimulation centrale qui se continue par un courant moteur déterminant le mouvement que l'image représente.

Cette division si nette des images cérébrales en conséquentes sensitives et en antécédentes motrices est arbitraire.

Il n'existe aucune différence *de nature* entre les deux espèces

d'images cérébrales. C'est évident. Et l'on peut se demander ju
qu'à quel point la différence de fonctions justifie la distinctio
communément admise.

Nous allons essayer de répondre à cette question, en récapitulan
ce que la conscience et l'expérience d'une part, les plus récente
théories physiologiques d'autre part, nous enseignent sur l
matière.

I. — Les données de la conscience et de l'expérience.

Les images cérébrales sensitives se révèlent à la conscienc
tantôt sous forme de « sensations » à la suite d'une stimulation no
male de l'extrémité périphérique d'un ou plusieurs nerfs sensitifs
tantôt sous forme de « souvenir », tantôt sous forme « d'hallucina
tion », à la suite d'une stimulation anormale des centres sensitifs.

Ce qui différencie la sensation, le souvenir et l'hallucination c'e
uniquement les circonstances qui déterminent leur apparition. L
sensation est une image qui apparaît pour la première fois ; le sou
venir est une image devenue habituelle et comme telle, se forma
plus aisément, soit par voie de stimulation normale directe, soit pa
voie réflexe comme suite d'images auxquelles elle s'est trouvé
associée [1] ; l'hallucination est une image complexe résultant de l
combinaison de souvenirs réveillés par des stimulations anor
males.

Les trois termes sont identiques en réalité, ce sont des représen
tations d'êtres sous forme sensible. L'introspection seule ne sau
rait distinguer une hallucination d'une sensation. Les nombreu
exemples cités par les psychologues montrent que des personne
extrêmement intelligentes et douées d'une volonté énergique peu
vent se laisser illusionner au point d'affirmer la réalité de certaine
scènes qui n'ont jamais existé ; mais c'est surtout chez les sugges
tionnés que l'on voit combien l'hallucination est difficile à distingue
de la sensation.

Nous avons assisté à des expériences de suggestion qui produi
saient par l'intermédiaire de stimulations auditives (la parole du
magnétiseur) des hallucinations visuelles et tactiles d'une intensité
si grande, que le sujet ne pouvait les distinguer de véritables sen
sations visuelles et tactiles, produites en même temps, et cela
malgré la persuasion où il était que la présence de l'objet représenté
par l'hallucination, était matériellement impossible.

Quant à la difficulté de distinguer le souvenir d'avec certaines

1. Cf. ma *Théorie de la Mémoire*. Paris, Alcan, 1895.



sensations ou hallucinations, qui ne connaît les curieux exemples de paramnésies éprouvées par tant de personnes et dont il a été longuement parlé dans cette revue il y a quelque temps [1] ? Dans un grand nombre de cas, une sensation que l'on éprouve pour la première fois paraît ancienne, habituelle, déjà vue, revêt tous les caractères du souvenir.

Ce n'est qu'à force de raisonnements, de rapprochements que l'on parvient à corriger l'erreur que l'on commet sur le caractère de la représentation mentale qui s'offre à la conscience.

Rien d'étonnant d'ailleurs dans ces confusions ; dans les trois cas on a affaire au même terme : représentation d'un être vu, entendu, senti, goûté, ou touché ou se mouvant.

Les images sensitives représentent des êtres qui ont agi sur nos nerfs optiques, acoustiques, gustatifs, etc. Elles nous montrent les objets comme vus, sentis, entendus ; elles sont les terminaisons des sensations visuelles, acoustiques, musculaires.

Les courants nerveux qui parcourent les nerfs sensitifs se résolvent en mouvements représentatifs, en images sensitives.

Les images motrices à l'encontre des sensitives précèdent des courants nerveux. La stimulation lumineuse stimule l'extrémité du nerf optique, parcourt ce nerf, devient image ; l'image motrice stimule le nerf moteur à son bout central, parcourt ce nerf, et devient contraction musculaire. Pour bien discerner le caractère des images motrices, il faut étudier celles qui précèdent les mouvements laborieux, difficiles, ceux qui exigent une grande attention. De pareils mouvements sont la suite d'images particulièrement vives renforcées par l'attention. Quand nous voulons pousser un cri strident nous nous représentons l'image auditive que le cri reproduira, mais nous nous représentons surtout le degré de tension extrême que nous devons produire dans nos organes vocaux ; c'est là une représentation à la fois musculaire et tactile ; nous *pressentons* un certain état particulier du gosier, de la bouche, etc. ; en suite de notre *pressentiment*, cet état se réalise et, plus l'image musculo-tactile aura été vive, plus le mouvement qui la suivra sera intense. Cette représentation anticipée du mouvement qui va suivre, constitue ce que l'on appelle une image motrice ; et son nom lui vient de ce qu'elle est ordinairement suivie du mouvement qu'elle représente.

Si nous considérons la forme sous laquelle une image motrice représente le mouvement qui va la suivre, nous sommes bien obligés

1. *Revue philosophique* : divers articles parus pendant l'année 1894.

d'admettre que cette forme ne diffère en rien de celle que revêt toute image cérébrale. L'image complexe musculaire et tactile du mouvement vocal qui produira un cri strident, représente non pas les éléments du mouvement, mais bien le mouvement accompli, réalisé.

Cela est tellement vrai, qu'avant de pousser le cri, c'est-à-dire avant de lancer le courant d'air à travers les conduits vocaux, dès le moment où nous sommes mis en posture pour passer à l'action, nous constatons d'emblée si l'image musculo-tactile que nous avons produite à l'instant, est identique à l'image motrice que nous avions perçue précédemment; et si nous observons une différence entre l'image musculaire tactile nouvelle, résultat du mouvement, et l'image précédente, motrice, nous recommençons. Et chose remarquable, nous recommençons en *essayant*, en *tâtonnant* jusqu'à ce que nous ayons réussi. En quoi consistent nos essais, nos efforts? que faisons-nous pour rendre l'image subséquente égale à l'image antécédente? Nous concentrons davantage notre attention sur les images qu'il faut rendre semblables et nullement sur nos nerfs ou sur nos muscles. Nous ignorons même sur quels nerfs et quels muscles il faudrait agir.

Conclusion : Une image musculaire tactile est dite motrice, quand elle détermine le mouvement qu'elle représente; cette image représente le mouvement comme un résultat; pour rendre ce résultat plus net il faut concentrer l'attention sur l'image motrice qui le précède, et dans ce cas le mouvement suit comme un contre-coup nécessaire.

Par sa forme, l'image musculaire tactile représentant un mouvement ne diffère en rien de l'image visuelle ou auditive, terminus d'une sensation.

Voyons maintenant si par sa fonction, par le rôle qu'elle joue, une image motrice est *essentiellement* distincte d'une image sensitive.

Entre l'image franchement motrice, représentation et commencement d'un mouvement et l'image nettement sensitive telle que la représentation visuelle du soleil, nous trouvons toute une série de types intermédiaires établissant une gradation insensible entre les deux espèces d'images cérébrales.

Considérons d'abord les images motrices qui sont formées dans notre cerveau, non à la suite de nos mouvements propres, mais à la suite de mouvements produits par autrui; des images qui nous arrivent comme sensitives et qui néanmoins se convertissent en un mouvement déterminé de nos muscles à nous.

L'enfant qui apprend à parler agit par imitation. Les images par lesquelles débute chez l'enfant le langage articulé sont des images visuelles et surtout auditives. Il entend des mots, qu'il voit prononcer; les sons du langage forment dans ses centres psycho-acoustique et psycho-optique des images auditives et visuelles.

Nous constatons qu'il *essaie* de les imiter; à coup sûr il n'a aucune idée des mouvements qu'il doit produire. Les images visuelles ou auditives des mots suscitent chez lui des courants nerveux moteurs diffus, des contractions se produisant dans un grand nombre de muscles; l'enfant émet des sons qui *ressemblent* au son dont il possède l'image visuelle ou auditive; il ne parvient qu'à la longue à former le mot comme nous le formons; alors, et alors seulement, l'image auditive qu'il voit surgir après son cri est semblable à celle que notre cri avait produite chez lui. Pendant toute la période d'apprentissage, à mesure qu'il essaie de prononcer les premiers mots de sa langue maternelle, l'enfant n'a d'autres images motrices que ces représentations visuelles ou auditives que nous éveillons en lui. Une fois la période de tâtonnement achevée, l'enfant possède à côté de l'image auditive et visuelle une image musculo-tactile des mots qu'il prononce. Cette dernière image s'est formée à la suite de ses mouvements vocaux et demeure fixée dans sa mémoire. C'est elle qui sera désormais l'image motrice représentant les mouvements de la parole; mais il n'en est pas moins vrai que pendant tout un temps les images motrices déterminant les mouvements du langage sont venues du dehors et avaient la forme d'images purement sensitives.

Lorsque nous voyons quelqu'un poser un acte, produire une série de mouvements, les images sensitives qui nous représentent ces mouvements agissent sur nos muscles par voie réflexe; le réflexe est plus ou moins intense; le plus souvent il est trop faible pour devenir conscient à son tour; parfois cependant il est produit avec une telle ampleur qu'il détermine l'apparition d'images musculo-tactiles semblables à celles qu'avaient engendrées les mouvements d'un tiers. Considérez, pendant une représentation théâtrale, la physionomie des spectateurs. Tous ceux qui suivent le jeu des acteurs imitent jusqu'à un certain point, bien que à des degrés très variables, les mouvements des personnages. Chez les spectateurs polis et intellectuels, habitués à réprimer leurs réflexes, l'imitation des mouvements des artistes est contenue au point de demeurer imperceptible; mais dans les théâtres populaires, chez les spectateurs incultes, aux muscles exercés, à la réflexion rudimentaire, tous les jeux de physionomie, tous les gestes des acteurs projettent dans la

conscience des auditeurs des images vives qui s'écoulent impétueusement dans la musculature.

Parfois la reproduction inconsciente du jeu des personnages se traduit chez les spectateurs par de véritables mouvements extérieurs.

Le plaisir que nous procure le théâtre ne résulte-t-il pas en partie de ces contractions faibles produites dans nos muscles à notre insu et qui éveillent réflexement toute une série d'émotions sans que nous ayons eu besoin pour les provoquer de faire le moindre effort.

« D'autre part, c'est un point mis en lumière par Braid, par MM. Charcot et Richer, etc., que l'attitude et l'expression suggèrent l'idée ou l'émotion correspondante. *Si on peut lire sur son visage la pensée de son interlocuteur, c'est qu'en le regardant on prend inconsciemment son expression, et l'idée se présente en conséquence;* la lecture directe ne se fait que lorsque l'expression est forcée. *On a cité un diplomate qui avait l'habitude d'imiter la mimique des gens qu'il voulait deviner* [1]. »

« Il est possible que certains sujets particulièrement sensibles au phénomène de l'induction psycho-motrice, imitent inconsciemment les mouvements qui accompagnent nécessairement l'idée de celui qui se trouve en leur présence, et soient par conséquent amenés ainsi à éprouver la même émotion, la même pensée, à obéir, en un mot, à ce qu'on appelle la suggestion mentale [2]. »

On voit ici pris sur le vif le caractère du mouvement produit à la suite d'une image évidemment sensitive, l'image visuelle engendrée par la vue des mouvements qui produiront le même jeu de physionomie. Cette modification survenue dans notre musculature provoque une nouvelle image musculo-tactile identique à celle qui a formé chez l'étranger observé, le jeu de physionomie que nous imitons.

Toute image sensitive visuelle ou acoustique détermine en nous certains mouvements inconscients; et nous ne percevons pas d'image motrice intermédiaire entre cette image visuelle ou acoustique et la contraction musculaire. Quand je dis mouvement, je vais trop loin, c'est plutôt un commencement de mouvement, une modification dans la tonicité de certains muscles; et cette modification se fait précisément dans ces muscles-là qui, en se contractant, produisent habituellement par voie directe la même image visuelle ou auditive qui siège en ce moment dans la conscience.

1. Féré, *Sensation et mouvement.*
2. *Id., id.*

Ce sont ces contractions naissantes de certains muscles, et les relâchements des muscles antagonistes qui revèlent aux « liseurs de pensée » quelle est l'image qui absorbe l'attention des sujets en expérience.

Si je pense intensément à une date, 1812 par exemple, sans que je m'en rende compte, mes doigts commencent à écrire les chiffres qui composent cette date. « Élevez la main droite à hauteur des yeux ; pensez au chiffre 1, au point de le voir quasi devant vous sous forme de ligne descendante ; à ce moment, de la main gauche, cherchez à abaisser le poignet droit ; le poignet cède de lui-même à l'impulsion. — Recommencez et essayez de lever le poignet ; vous éprouvez une résistance très nette.

« Au lieu du trait descendant pensez à un trait horizontal, allant de gauche à droite, ou de droite à gauche, et vous éprouvez pour les mouvements communiqués, la même mollesse ou la même raideur. Variez les lignes, représentez-vous un cercle ou une figure plus compliquée, une lettre, un chiffre et la main cédera toujours aux impulsions, ou y résistera, selon qu'elles suivront ou non les tracés que se représente l'esprit.

« La valeur de ces expériences, faites sur soi-même, peut être contestée ; je pense cependant qu'après une observation attentive on ne saurait en dénier l'exactitude, mais le phénomène devient indiscutable lorsque l'expérience se fait à deux.

« L'un des expérimentateurs pense à la ligne descendante, horizontale, oblique, le second constate le relâchement du bras dans la direction que se représente le premier.

« Ces relâchements et ces résistances ne peuvent être dus qu'à un changement dans le tonus des muscles : augmentation de tonus dans le groupe musculaire qui devait entrer en action pour tracer la ligne que l'esprit se représente, diminution du tonus dans le groupe antagoniste.

« Ce sont ces états de tonicité, ces contractions et ces relâchements latents, que découvre Cumberland. Il tâte et sent le jeu de la musculature, et ce jeu le précède toujours, quelle que soit la rapidité des mouvements.

« Cela est si vrai que, lors de la séance qui eut lieu à Louvain, M. N..., dont Cumberland avait écrit sur le tableau l'année de mariage, me dit en sortant de la salle : « Il est étonnant ce magicien ! N'est-il « pas allé jusqu'à former les 8 de droite à gauche comme je le fais « moi-même, alors que tout le monde les forme de gauche à droite[1]. »

1. G. Verriest, *Les bases physiologiques de la parole rythmée.*

Le liseur de pensée qui tient la main du sujet, se laisse conduire du côté où il ne sent pas de résistance.

Voilà donc chez un sujet des images visuelles ou auditives qui provoquent dans certains muscles une accommodation pour un mouvement déterminé, qui se résolvent en un commencement de contractions musculaires, lesquelles si on les laisse s'achever auront pour effet de reproduire directement la même image que celle qui existe en ce moment dans le champ de la conscience.

Enfin, on a démontré expérimentalement que toute image sensitive quelconque, visuelle, auditive, olfactive, gustative, etc., provoque dans l'organisme une augmentation d'énergie. Chacun sait ce que c'est que le pouvoir dynamogène des sensations. Toute stimulation inconsciente ou consciente, toute stimulation suivie ou non d'images sensitives, introduit dans l'organisme une certaine quantité d'énergie ou mieux de mouvement.

« Nous avons trouvé, en effet, qu'une excitation forte portant soit sur la vue, soit sur l'ouïe, soit sur l'odorat, soit sur le goût, détermine chez des sujets normaux une déviation notable de l'aiguille du dynanomètre. La réaction varie avec l'intensité de l'excitation. Ces observations nous montrent que *les sensations fournies par les divers organes des sens ont une commune mesure* fournie par le dynamomètre; toutes les sensations s'accompagnent d'une augmentation de l'énergie statique qui paraît constituer essentiellement la sensation. Cette constatation se trouve d'ailleurs en parfait accord avec le mode de développement embryonnaire des organes des sens qui ont une origine commune.

« Les névropathes et en particulier les hystériques, qui présentent à l'état normal un certain degré d'anesthésie s'étendant au sens musculaire, et entraînant une faiblesse musculaire corrélative, lorsqu'on parvient à réveiller artificiellement leur sensibilité, nous montrent ces phénomènes avec une exagération qui les fait mieux comprendre. Chez un sujet de ce genre, on peut voir la force dynamométrique doubler sous l'influence d'une excitation sensorielle un peu vive. Ce que fait la sensation ou l'hallucination, le souvenir qui n'est en somme qu'un rappel de sensation, peut aussi le provoquer quand il est suffisamment intense. Ces faits nous montrent que toute excitation détermine immédiatement une production de force, et on peut en déduire légitimement que *les fonctions psycho-physiologiques, comme les forces physiques, se réduisent à un travail mécanique* » [1].

1. Féré, *Sensation et mouvement*. Paris, Alcan.

L'auteur a mesuré et enregistré l'effet dynamogénique produit par les stimulations du sens de l'ouïe. « En ce qui concerne le sens de l'ouïe, par exemple, j'ai pu constater à l'aide de différents instruments que les sons ont une action dynamogène qui varie avec leur intensité et leur hauteur, c'est-à-dire que *l'intensité des sensations de l'ouïe, mesurée par leur équivalent dynamique, est en rapport avec l'amplitude et le nombre des vibrations.* »

Plus loin : « Pour ce qui est des excitations du sens de la vue, les résultats obtenus ne sont pas moins remarquables.

« L'étude des hallucinations provoquées chez les hypnotiques nous avait déjà montré que les couleurs étaient susceptibles d'être classées, au point de vue de leur pouvoir dynamogène, dans un certain ordre, qui paraissait être : rouge orangé, vert, jaune, bleu. Des recherches faites sur les sensations réelles nous avaient donné des résultats analogues. » Et enfin « nous avons étudié les saveurs fondamentales par le même procédé, et nous avons vu que l'on peut les classer suivant une gamme dynamique analogue à la gamme des couleurs »[1].

En résumé, la conscience et l'expérience nous apprennent que toute image cérébrale, celles que l'on appelle sensitives et celles que l'on distingue sous le nom de motrices, revêtent toujours une forme analogue; les unes et les autres représentent un objet comme vu, entendu, flairé, goûté, senti, soit par la peau, soit par les muscles.

Les images dites motrices sont des représentations musculaires ou musculo-tactiles qui se sont formées en nous, à la suite de nos propres mouvements. Quand elles réapparaissent dans la conscience directement ou à la suite d'autres images, elles déterminent dans les muscles qui les ont produites les contractions ou tout au moins un commencement de ces contractions mêmes qui les ont engendrées. Il semble que l'on voie le jeu des antiques sabliers quand l'ampoule représentant le cerveau est remplie et placée en haut, le mouvement s'écoule dans l'ampoule qui représente la musculature; et quand la musculature au contraire est animée de mouvement, le mouvement s'écoule vers le cerveau et y ressuscite les images.

Mais à côté des images dites motrices, nées dans le cerveau à la suite de nos propres mouvements, il y a des images sensitives nées chez nous à la suite de mouvements d'autrui et qui agissent également sur la musculature.

Cette action des images sensitives est très nette au début de la vie quand elles éveillent dans les muscles les ébauches des mouve-

1. M. Féré, *Sensation et mouvement.*

ments rudimentaires; cette action motrice apparaît encore toutes les fois que nous apprenons à faire des mouvements nouveaux; enfin les expériences au dynamomètre montrent que toute image sensitive produit un mouvement, ou un commencement de mouvement dans un groupe plus ou moins important de muscles.

II. — Les données anatomo-physiologiques.

La conscience et l'expérience nous révèlent que toutes nos images cérébrales sont à la fois sensitives et motrices.

Les lois physiologiques et surtout les théories les plus récentes sur l'anatomie du cerveau confirment pleinement ces conclusions.

Le docteur P. Flechsig, professeur de psychiatrie à l'université de Leipzig, a émis sur la constitution de l'écorce cérébrale une théorie nouvelle qui jette une lumière intense sur le mécanisme des phénomènes conscients.

Nous allons très brièvement résumer les conclusions de Flechsig.

Chez l'homme les deux tiers environ de l'écorce du cerveau forment une zone complètement *indépendante des masses grises inférieures du névraxe*. Cette zone est entièrement dépourvue de fibres de projection; elle est le siège des opérations intellectuelles proprement dites et chez l'homme seul elle atteint un développement aussi considérable.

Flechsig [1] admet avec tous les physiologistes l'existence des centres cérébraux distincts : le centre psycho-optique dans le lobe occipital, le centre psycho-acoustique dans la première circonvolution temporale, le centre psycho-olfactif dans la circonvolution de l'hippocampe et le pli unciforme, le centre de la sensibilité générale dans l'écorce qui recouvre la face supérieure du cerveau en avant et en arrière du sillon de Rolando. C'est dans ce centre que les Allemands appellent « Köperfühlsphäre » qu'aboutissent les sensations du toucher, les sensations musculaires et vraisemblablement aussi les sensations gustatives [2].

Mais, et en ceci Flechsig s'écarte de nombre de physiologistes, ces centres optique, acoustique, etc., sont *à la fois sensitifs et moteurs*.

Nous voilà loin de la conception qui partage le cerveau en une

1. Flechsig, *Gehirn und Seele*, 2e édition. Leipzig, 1896. — Voyez aussi : *Structure du telencéphale. Centres de projection et centre d'association*, par A. Van Gehuchten. Louvain. Uystpruyst Dieudonné.

2. Cf. Van Gehuchten, *op. cit.*, p. 26.

moitié antérieure motrice, et une moitié postérieure sensitive. Ces centres optique, acoustique, etc., sont des centres de *projection.*

Dans chacun de ces centres, *actile, optique, acoustique, olfactif,* « les fibres sensitives se mettent en connexion avec les cellules d'origine des fibres motrices reliant notre écorce cérébrale à nos muscles périphériques »[1].

La zone des centres de projection ne s'étend que sur un tiers environ de la périphérie du cerveau. Les deux tiers restants de l'écorce cérébrale forment la zone des centres d'association.

Les centres d'association ont pour caractère essentiel, nous l'avons dit plus haut, d'être complètement indépendants des centres inférieurs, des centres où sont localisés les centres des mouvements réflexes.

Les fibres des centres d'association se rendent dans les centres de projection ou sortent de ces centres.

Le système nerveux dans son ensemble nous apparaît dès lors comme constitué par trois étages superposés.

1. *L'étage inférieur ou étage des réflexes.* Il comprend toute la substance grise de la moelle et celle des ganglions de la base du cerveau; les courants nerveux y montent par les voies sensitives *courtes*, et en descendent par les voies motrices *courtes.*

2. *L'étage des centres de projection.* Il est situé dans l'écorce cérébrale, mais n'occupe qu'un tiers de cette écorce. Le courant nerveux y monte par les voies sensitives *longues*, et en descend par les voies motrices *longues.*

3. *L'étage des centres d'association.* Il est situé au même niveau que l'étage précédent; dans l'écorce, dont il occupe environ les deux tiers. Le courant nerveux ne peut y arriver par les voies longues, ni en descendre par les voies longues; en effet les fibres ascendantes (prolongements protoplasmatiques des neurones formant les centres d'associations) plongent dans les centres de projection, et les fibres descendantes (cylindres-axes de ces mêmes neurones) se terminent dans ces mêmes centres.

Nous ne pouvons donner ici toutes les preuves qui confirment la thèse de M. Flechsig, nous nous contenterons d'en indiquer deux. Chez l'enfant nouveau-né, les fibres des centres sensoriels sont déjà entourées de leur gaine de myéline. Aucune des fibres des centres d'association ne possède encore cette gaine; preuve que ces fibres ne fonctionnent pas encore[2]. Ce n'est que petit à petit que l'on

1. Cf. Van Gehuchten, p. 22.

2. « Il est évident que pour qu'une fibre nerveuse puisse exercer sa fonction de conduction, la myéline n'est pas indispensable. Ainsi que nous l'avons fait res-

voit les fibres se compléter ; des voies s'établissent entre les centres de projection et les centres d'association, ces voies s'anastomosent entre elles, et aboutissent aux centres supérieurs, centres intellectuels, centres d'association ou de coagitation, comme dit Flechsig [1].

C'est ainsi que se forment lentement les trois grands centres intellectuels : le *centre d'association antérieur* dans l'écorce qui recouvre les circonvolutions frontales en avant de la sphère *tactile*; le *grand centre d'association postérieur* ou pariéto-occipito-temporal, et enfin le *centre d'association intermédiaire* ou *insulaire* dans l'écorce de l'insula de Reil [2].

L'observation clinique prouve, dit Flechsig, que la lésion du grand centre d'association postérieur nous met dans l'impossibilité de *nommer* correctement les objets que nous voyons ou que nous touchons, etc. [3].

Tout travail intellectuel se fait dans les centres d'association ; la mémoire même, du moins la mémoire durable, a son siège dans ces centres supérieurs.

sortir dans un autre travail (Faisceau pyramidal et maladie de Little. *Journal de neurologie*, 1896), l'élément constituant principal, l'élément essentiel d'une fibre nerveuse, c'est le cylindre-axe; ce qui le prouve, c'est que non seulement toutes les fibres myéliniques possèdent un cylindre-axe, mais encore qu'il existe dans l'organisme un grand nombre de fibres nerveuses complètement dépourvues de myéline et réduites presque exclusivement au cylindre-axe, telles un grand nombre de fibres du système nerveux sympathique, telles encore les fibres olfactives ou toutes les fibres cérébro-spinales, centrales et périphériques, dans le voisinage immédiat de leur origine et de leur terminaison. Nous devons donc admettre que, pour qu'un neurone puisse fonctionner, il suffit que ses connexions anatomiques se trouvent établies par ses prolongements cellulipètes et cellulifuges. Le moyen qui nous permette d'indiquer le moment précis du développement embryologique auquel les connexions anatomiques d'un groupe déterminé de neurones sont telles que le fonctionnement de ces neurones soit possible, nous manque encore dans l'état actuel de la science. Mais il résulte des recherches de Flechsig et de ses élèves que, pour les fibres myéliniques, et pour celles-là seules, la myéline se forme non pas quand les connexions anatomiques se trouvent établies, mais quand les neurones commencent à fonctionner. L'époque d'apparition de la myéline pour les différents faisceaux de fibres nerveuses, tout en ne coïncidant pas avec l'époque à laquelle le fonctionnement est possible, coïncide donc, approximativement du moins, avec l'époque à laquelle le fonctionnement s'établit. Ce qui le prouve, c'est que, chez l'enfant né avant terme, les fibres du nerf optique se myélinisent beaucoup plus tôt que chez l'enfant né à terme. Chez les deux, les connexions entre la rétine et les masses grises du mésencéphale (cerveau moyen) ont dû s'établir à la même époque, mais la myéline se forme plus vite chez l'enfant né avant terme parce que sa rétine et ses fibres optiques entrent plus tôt en fonctions. En cherchant l'ordre d'apparition de la myéline autour des différents faisceaux physiologiquement distincts, on établit donc par le fait même l'ordre suivant lequel ces différents faisceaux entrent en fonction. » A. Van Gehuchten, *op. cit.*

1. *Gehirn und Seele*, 2e édition, p. 24. Leipzig.
2. Flechsig, *op. cit.*, p. 25.
3. Flechsig, *op. cit.*, p. 25.

Heubner a décrit le cas d'un malade chez lequel le centre psycho-acoustique gauche était intact, mais complètement isolé des centres supérieurs par un foyer de ramollissement. Ce malade entendait tous les mots que l'on prononçait devant lui, il les répétait et pouvait les retenir un court instant, mais il ne comprenait plus du tout le sens des mots qu'il entendait et prononçait [1].

Nous basant sur la division du système nerveux en trois étages superposés, examinons la manière dont les courants nerveux parcourent cet ensemble de voies montantes et descendantes.

Le courant nerveux naît normalement à l'extrémité d'un nerf sensitif, il est la suite, la conversion d'une modification produite dans le milieu où baigne le nerf. La modification elle-même est un *mouvement* mécanique (contraction de muscles, frottement d'un objet en contact), physique (vibration lumineuse, sonore), ou chimique (saveur, odeur).

Le mouvement comme la matière est en quantité constante, invariable, dans l'univers. Un mouvement ne peut devenir qu'un mouvement.

Toute forme nouvelle que prend un mouvement en entrant dans un milieu nouveau est à la fois fonction de sa forme antérieure et de la nature même du milieu nouveau dans lequel il pénètre. Tous les mouvements extérieurs différents qui pénètrent dans le système nerveux sous forme de courants, se modifient en entrant dans ce milieu nouveau, mais s'y modifient parallèlement, c'est-à-dire demeurent tous distincts. En effet ils sont chacun fonction du mouvement particulier extérieur qui les a engendrés.

Le courant né dans la rétine à la suite d'une vibration lumineuse et le courant né dans l'oreille à la suite d'une vibration sonore pourront cheminer dans les voies nerveuses avec la même vitesse, mais ils différeront d'allure, nécessairement.

Ils sont nés de vibrations très différentes. C'est cette allure particulière à tout courant nerveux qui nous permet de les distinguer et de les reconnaître quand il est parvenu au niveau de l'écorce cérébrale.

Considérons les courants sensitifs dans leur marche ascendante sitôt après qu'ils sont nés à l'extrémité du nerf.

Tous les courants ascendants n'arrivent pas jusqu'à l'écorce.

Un très grand nombre d'entre eux sont trop faibles, durent trop peu pour parcourir les voies longues ou plutôt pour arriver à l'écorce avec une intensité capable de provoquer notre attention. Ces

1. Flechsig, *op. cit.*, p. 25.

courants sensitifs, dans les voies courtes, arrivent à un centre gri inférieur. La quantité de mouvement qui les constitue ne peu demeurer, s'accumuler dans ces centres (nous verrons plus loi pourquoi); aussi le mouvement redescend-il sous forme de couran moteur par les voies courtes motrices qui le conduisent aux mus cles; la sensation détermine un mouvement réflexe, le couran nerveux résultant d'une stimulation mécanique, physique ou chi mique produite dans le milieu ambiant se résout en une contrac tion musculaire, en un mouvement extérieur communiqué au milie ambiant.

Examinons le cas où le courant sensitif est assez intense pou monter par les voies longues. Faisons observer que toujours e même temps le courant passe par les voies courtes. Il est éviden qu'un mouvement se produisant à la périphérie d'un nerf compos de voies courtes et de voies longues juxtaposées ne choisit pas so chemin. La lumière intense qui produit réflexement la contractio de la pupille est en même temps perçue par la conscience.

Le courant nerveux suffisamment intense, né dans la rétine o dans la branche limacienne du nerf acoustique, monte par les voie longues jusqu'au centre de projection psycho optique et psycho acoustique. Là il est perçu par la conscience. Dans le centre de pro jection le courant nerveux arrive par les voies sensitives et parven à l'extrémité de ces voies peut suivre deux routes :

1° Les voies motrices longues;

2° Les voies ascendantes des centres d'association.

Durant les deux premiers mois de la vie extra-utérine, l'enfant n' pas encore les voies ascendantes suffisamment développées pour qu le courant nerveux puisse s'y engager. A cette époque de la vie, l mouvement arrivé sous forme de courant sensitif redescend néces sairement tout entier par les voies motrices; l'enfant pendant le deux premiers mois de son existence ne peut encore produire qu des réflexes d'un ordre supérieur, mais des réflexes néanmoins.

Lorsque les fibres des centres de projection sont suffisamment for mées et développées, le mouvemenent arrivé au niveau des centre de projection peut monter par les voies ascendantes dans les centre d'association.

Mais encore une fois le mouvement ne choisit pas. Il faut raison nablement supposer que le courant nerveux arrivé dans le centre d projection, et se trouvant là devant deux voies, doit nécessairemen s'engager en partie dans l'une et en partie dans l'autre en raison inverse de la résistance qu'il rencontre à parcourir chacune de ce voies. La perméabilité de chacune de ces voies dépend certainement

du nombre plus ou moins grand de fois qu'elle a déjà été traversée par un courant identique ou analogue.

Voici donc ce qui va se produire : un courant nerveux sensitif né dans la rétine par exemple, et arrivant au niveau de l'écorce du centre psycho-optique, s'écoulera en partie par les voies motrices longues, descendantes; en partie par les voies ascendantes des centres d'association. On peut conclure à priori que chez les enfants, les impulsifs, les êtres peu intellectuels, la plus grande partie du courant s'écoulera par les voies motrices; chez les réfléchis au contraire la majeure partie du courant montera par les fibres ascendantes des centres d'association pour redescendre *plus tard* par les voies descendantes dans *le même centre de projection* ou dans *un autre centre de projection*.

On voit d'emblée que toute image sensitive produit une certaine quantité de contractions dans certains muscles, qu'elle est donc plus ou moins motrice.

Si cette contraction produite ainsi est assez intense, elle engendrera à son tour dans le centre de projection tactile une image musculo-tactile.

J'ai dit plus haut que la quantité de mouvement constituée par les courants sensitifs, ne peut demeurer dans les centres nerveux, mais doit s'écouler dans la musculature et rentrer sous forme de contraction musculaire dans le milieu ambiant, d'où il est sorti.

On pourrait m'objecter qu'une partie au moins du mouvement apporté par les courants sensitifs demeure dans les centres corticaux sous forme de souvenir.

J'ai démontré ailleurs [1] que cette opinion n'est pas soutenable. Si on suppose que le souvenir est un mouvement de la même nature que l'image cérébrale, il faut admettre qu'à mesure que la vie consciente se prolonge, la quantité de mouvement accumulée dans ces centres va en croissant. Mais tout mouvement suppose usure des tissus, oxydation et, comme conséquence, congestion. La température de l'écorce cérébrale devrait donc s'élever depuis l'enfance jusqu'à la mort. C'est le contraire qui a lieu. J'ai montré que l'on peut parfaitement expliquer tous les phénomènes de la mémoire, en se basant sur cette vérité incontestable que tout mouvement, quel qu'il soit, laisse dans tout corps solide qu'il a traversé une trace de son passage, et une trace de telle forme que, lorsque le même mouvement vient à traverser une seconde fois le même corps, son passage s'opère plus aisément.

1. *La mémoire*, Paris, Alcan.

Conclusion. — En résumé, il faut concevoir toute sensation, tou image cérébrale (représentation, hallucination ou souvenir) comı une quantité de mouvement. Toute image cérébrale est sensitiv les images qui représentent des mouvements les représent comme accomplis, c'est-à-dire vus, entendus, ou sentis.

Toute image cérébrale est motrice, parce que étant une quant de mouvement introduite du dehors dans l'organisme, elle d sortir de l'organisme sous forme de contraction musculaire.

Toute image née au niveau des centres de projection s'écoule partie, si faible que soit cette partie, par les fibres descendan motrices qui relient ces centres à certains groupes de muscles.

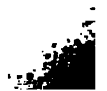
Toute image parvenue au niveau des centres d'association fi par s'écouler par les voies descendantes dans les centres de proj tion et dans les voies motrices.

L'on ne peut faire une distinction radicale, une distinction *nature* entre les images motrices et les images sensitives.

Toute image arrivée dans les centres de projection s'écoule partie par les voies descendantes qui se rendent aux muscles, partie dans les voies ascendantes des centres d'association. Se que la quantité de mouvement qui descend dans les muscles plus ou moins considérable, l'image est plus ou moins motrice.

J.-J. VAN BIERVLIET.

Gand, 19 mars 1897.



L'AME ET LA LIBERTÉ

II. — LA LIBERTÉ[1]

V

Que la conception de la nature de l'âme exposée dans l'article précédent implique une adhésion positive à la doctrine de la liberté c'est l'évidence même, et de longues considérations sur ce point seraient tout à fait superflues. Si l'âme contient et enveloppe dans son être la nature universelle, comment ne serait-elle pas libre? Quelle puissance extérieure pourrait exercer sur elle une contrainte quelconque, alors qu'elle est le tout des réalités existantes, et qu'en dehors d'elle par conséquent il n'y a rien? Sauf sa dépendance à l'égard de Dieu, laquelle est d'un ordre à part et dont il n'est pas question pour le moment, elle n'est ni donnée ni produite; elle est, elle se pose, et en se posant elle pose le monde phénoménal dans sa totalité. Or comment concevoir une action plus souveraine que celle par laquelle s'affirme ainsi un être qui est par lui-même et par qui sont toutes choses?

Pourtant il n'est pas possible que, pour chacune de nos âmes, cet acte consistant à poser soi-même et la nature se fasse sans conditions d'aucune sorte. Nous vivons dans le temps et ne possédons qu'une existence successive. Mais le présent pour nous n'est pas indépendant du passé; il en est au contraire solidaire. Autrement, ce que nous appelons le cours de notre vie ne serait pas le développement d'une existence unique, mais une série incohérente d'existences sans rapports les unes avec les autres. De là un premier principe de détermination de nous mêmes par nous-mêmes. Par cela seul que nous avons un passé, nous ne sommes pas quelconques à un moment donné du temps; et par conséquent l'acte par lequel, à ce moment, nous posons notre être et celui de la nature, quelque spontané qu'il soit, ne saurait être quelconque. De plus nos âmes sont multiples, mais l'univers est un. Nos âmes ne sont donc pas maîtresses de s'exprimer par une multiplicité de mondes phénomé-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

naux, chacune d'elles créant le sien, et en gardant seule l'initiativ
Cette œuvre de la constitution du monde phénoménal est au contrair
une œuvre essentiellement collective; ce qui suppose une sort
d'accord entre toutes les âmes, accord par lequel l'autonomie c
chacune d'elles est forcément limitée. Ainsi détermination de l'âm
ou plus généralement de la monade par elle-même suivant la loi c
temps, détermination des monades les unes par les autres en raiso
de la nécessité où elles sont de constituer un univers unique, voi
les deux genres de restrictions, et les seuls — l'action divine sur
monde étant toujours mise à part — que comporte la liberté de
êtres créés. Nous avons à les étudier l'une et l'autre.

Comment comprendre d'abord l'accord des monades nécessaire
l'unité de l'univers? Allons-nous pour l'expliquer supposer que le
monades agissent les unes sur les autres, qu'elles se pétrissent et
façonnent, si bien que chacune d'elles, produit des actions com
binées de toutes les forces de l'univers, exprimerait en effet cet uni
vers tout entier? Ou bien devrons-nous pour pouvoir nous pass
de cette action directe faire appel, soit avec Malebranche à un
intervention perpétuelle de Dieu dans la production des phéno
mènes, soit avec Leibniz à une *harmonie préétablie* en vertu c
laquelle les monades produisent les phénomènes sans subir elle
mêmes aucune influence du dehors, mais les produisent harmo
niques entre eux, et tels qu'ils constituent dans leur ensemble u
univers parfaitement ordonné? Non, ces suppositions et toutes l
suppositions analogues qu'on pourrait être tenté de faire sont po
nous à rejeter, et cela pour une raison simple, à savoir que, si l'
veut expliquer l'accord des monades entre elles, ce n'est pas a
phénomènes qu'il faut regarder. De quelque façon en effet qu'
l'imagine, jamais une corrélation entre les phénomènes ne rend
compte de cet accord, parce que le phénomène n'est pas la monad
et que de plus il n'y a aucun passage logique de la première idée
la seconde. La monade, il ne faut pas se lasser de le redire, n'e
pas un composé ni un agrégat, c'est une unité, un être et un absol
Du moment donc que c'est un accord des monades entre elles qu
s'agit d'expliquer, c'est entre les monades elles-mêmes que c
accord doit être reconnu, et non pas entre des phénomènes qui
sont ni leurs principes composants, ni leurs substituts, ni leu
symboles, ni quoi que ce soit qui tienne leur place et qu'on puis
prendre pour elles.

Il est vrai pourtant que les faits semblent témoigner d'une act
directe exercée par les monades les unes sur les autres dans
phénoménal même. Il y a dans la nature physique et m

homme une foule de particularités qui, très certainement, doivent être expliquées par des causes telles que l'hérédité, l'éducation, le milieu physique et moral dans lequel cet homme a vécu. Or qu'est-ce que l'hérédité, sinon une action directe et phénoménale de la monade de l'ascendant sur celle du descendant? L'éducation, sinon une action de la monade de l'éducateur sur celle de l'enfant? Et de même pour le reste. Mais il ne peut y avoir là qu'une apparence : d'abord parce que les monades ne peuvent, comme nous venons de le dire, agir phénoménalement les unes sur les autres; et ensuite parce qu'une monade, embrassant dans son être la totalité des phénomènes de l'univers, aucun des phénomènes dont elle est l'unité ne peut être déterminé en elle par un dehors qui n'existe pas. C'est pourquoi Leibniz disait avec infiniment de raison que « les monades n'ont point de fenêtres par où elles passent communiquer entre elles ». Si donc nous avons, par exemple, subi l'influence d'un mauvais conseil, c'est que la parole entendue faisait en réalité partie de notre être propre; qu'elle a été par conséquent voulue par nous au même titre que tout le reste des phénomènes avec lesquels elle était en connexion dans notre expérience actuelle ou possible, voulue d'ailleurs spontanément, cela va sans dire; de sorte que nous portions en nous tout à la fois, et de la même manière, le conseil entendu et l'effet qu'il a produit. Il est vrai que ce vouloir a pu et dû être déterminé dans la monade qui est nous-même par une autre monade, celle du malhonnête homme dont la voix a retenti à nos oreilles; — avec le concours sans doute de l'universalité des autres monades; car on ne conçoit guère l'action immédiate et exclusive d'une monade sur une autre; et si la responsabilité du fait incombe surtout à celle-ci, c'est apparemment que son influence s'est trouvée prédominante sans être unique; — mais cette détermination rentre dans l'ordre des déterminations exercées par les monades les unes sur les autres, et ne se rapporte en rien au monde des phénomènes.

Mais comment comprendre la nature de ces déterminations à vouloir qu'exercent les monades les unes sur les autres? Il y a là certainement une question bien intéressante, la plus intéressante même qui se puisse concevoir, car c'est la question même de nos destinées. Malheureusement c'est une question insoluble. La monade, évidemment, est un *noumène*, non pas un noumène au sens que Kant trop souvent paraît donner à ce mot, c'est-à-dire un être habitant une sphère à part de notre monde, — car au contraire la monade appartient bien à notre monde, puisqu'elle en est l'unité, — mais un noumène en ce sens qu'elle est transcendante par rapport à l'entendement, puisque l'entendement ne peut se mouvoir que dans

ce qui est fini et multiple sans avoir accès d'aucune façon dan domaine de l'un et de l'infini. Dès lors il est clair qu'aucune spé lation n'est possible, même par voie d'hypothèse, au sujet de nature et des causes de cette sorte d'entente entre les monades laquelle résulte l'unité de l'univers. La seule chose que l'on en pui dire c'est, à ce qu'il semble, ce que nous venons de dire, à savo que le vouloir des monades est essentiellement collectif et univers et comme ce vouloir c'est en somme la nature, il en résulte q toutes les monades ont collectivement la responsabilité de la natu telle qu'elle est. Du reste, responsabilité collective ne signifie p responsabilité égale. Toutes les monades ne peuvent avoir mê part à la constitution de la destinée commune. Les plus élevées dignité et en puissance exercent sans doute sur les inférieures u action bien plus considérable que celle qu'elles en reçoivent. plus, au sein de la destinée commune, chacune a sa destinée partic lière; et cette destinée particulière d'une monade, bien que néce sairement voulue par toutes les autres, exprime pourtant avant tc le vouloir particulier de cette monade, et par suite peut, jusqu'à certain point, être considérée comme son œuvre propre. En deh de ces généralités d'un vague extrême que la logique et les fa paraissent pourtant autoriser, nous ne voyons pas ce qu'il ser possible d'affirmer avec quelque fondement au sujet de l'existen nouménale des monades et des rapports qu'elles ont entre elles.

Mais, outre le déterminisme d'ordre nouménal dont on vient parler et qui nous échappe, il en est un autre, d'ordre phénomén que subit encore la monade et que nous pouvons connaître. Si l' demandait, à propos d'une série sans commencement ni fin d'act échelonnés dans le temps et dans l'espace et connexes entre eux pourquoi cette série existe-t-elle? ou : pourquoi est-elle ce qu'el est et non pas autre? ces questions seraient évidemment condamné à demeurer sans réponse. Pourtant il y aurait peut-être, et mêm certainement, des causes en vertu desquelles la série dont il s'ag serait et serait telle; mais ces causes nous échappant absolume parce qu'elles conditionnent leurs effets suivant des rapports qui tiennent en rien au temps et à l'espace, il nous serait impossible les invoquer pour l'explication de ce qu'elles déterminent. Au co traire, que l'on nous demande comment dans cette même série l phénomènes se conditionnent entre eux, nous pourrons fournir u réponse, parce que c'est l'objet propre de notre entendement reconnaître comment les phénomènes se déterminent les autres dans le temps et dans l'espace suivant des lois. Or la est précisément une série du genre de celles dont nous

c'est-à-dire une série de phénomènes appartenant au temps et à l'espace, mais qui n'a pas elle-même d'antécédents dans le temps ni de concomitants dans l'espace, attendu qu'enveloppant le temps et l'espace dans leur totalité elle ne peut avoir en eux ses conditions d'existence. C'est pour cela que toute prétention à connaître la monade dans son existence totale, qui est aussi son être vrai puisqu'elle est une, est une prétention vaine. Mais, s'il ne s'agit que de reconnaître les conditions empiriques dans lesquelles s'effectue le développement à travers le temps et l'espace de cette série phénoménale dont la monade est l'unité, il en est tout autrement. La question des rapports que les phénomènes présentent entre eux est donc une question qui ne dépasse plus nos facultés de connaître, et que nous pouvons aborder avec le légitime espoir de la résoudre. Ainsi, des deux genres de déterminations auxquelles la monade est soumise, détermination par les autres monades dans l'intemporel, détermination par elle-même dans le temps, le second seul peut être pour l'esprit humain un objet de connaissance; c'est donc de celui-ci exclusivement que nous avons à nous occuper.

VI

Suivant les théories qui ont été exposées dans le précédent article l'âme c'est la nature universelle en tant qu'elle est une; et pour cette raison on doit attribuer à telle âme individuelle que l'on voudra considérer la production effective de tous les phénomènes de l'univers en tant que ces phénomènes constituent le système dont cette âme est l'unité. Partant de là on peut diviser, artificiellement mais commodément, le domaine de l'âme, ou pour parler avec plus de clarté, l'ensemble des phénomènes dont l'âme est le principe, en trois parties principales : la nature extérieure, purement physique et brute en apparence; le corps organisé propre, qui est par rapport à cette âme comme le centre de cette nature, et dont cette nature n'est en quelque sorte qu'un prolongement indéfini; enfin l'être psychologique avec sa conscience personnelle plus ou moins développée. On va voir qu'à chacun de ces trois stades de son développement l'activité métaphysique de l'âme suit la loi qui rattache pour elle le présent au passé.

Dans la nature extérieure d'abord considérons les phénomènes qui sont précisément les plus *extérieurs*, c'est-à-dire ceux qui obéissent à des lois auxquelles la nature de l'âme semble le plus étrangère, les phénomènes météorologiques par exemple, ou les mouvements sidéraux. Tous les astres, [illegible] moment donné, occupent

dans l'espace de certaines positions. Conçoit-on qu'à un autre moment ils puissent occuper telles autres positions qu'un décret fantaisiste voudrait leur assigner? Évidemment non, attendu que pour occuper ces positions nouvelles ils auraient des directions à prendre et des intervalles à franchir, ce qui ne peut se faire que dans des conditions déterminées et conformément à certaines lois. Supposer que l'état actuel du monde sidéral implique intégralement tous les états suivants est une erreur, parce que, comme nous l'avons dit [1] : la cause dont dépendent les changements de ce monde est un infini, et par conséquent un indéterminable. C'est pourquoi il est impossible, non seulement pour nous, mais en soi, de déterminer à l'avance le cours d'un astre [2]; mais pourtant il y a de la continuité dans les mouvements sidéraux, et par là une très réelle, on peut dire même une très considérable dépendance de ce qui est à l'égard de ce qui a été.

Dans les phénomènes du corps organisé propre à chaque vivant cette dépendance paraît moindre, et sans doute elle est moindre en effet, parce que ces phénomènes, exprimant d'une manière plus directe une âme individuelle, n'ont plus cette sorte d'impersonnalité qui caractérise les premiers et qui donne l'illusion d'une matière brute soustraite à l'empire de toute puissance métaphysique. Mais qui pourrait penser que l'évolution des phénomènes de la vie se fait au hasard, et qu'une intervention capricieuse de l'âme est capable de rompre toute espèce d'ordre et de continuité entre ces phénomènes? La seule existence de la science qui s'appelle *anatomie* et de celle qui s'appelle *physiologie* ne prouve-t-elle pas qu'il y a en biologie des vérités générales et des lois constantes? Ainsi dans les corps vivants, de même que dans ceux qui sont inanimés, rien n'arrive qui n'ait été préparé par la série sans fin des antécédents; et, bien que ces antécédents ne permettent jamais une détermination intégrale de ce qui arrive, ils servent pourtant à l'expliquer dans la mesure où il est possible de les faire intervenir à titre de conditions et de causes.

Ce sont là des vérités qui ne sont contestées par personne. Cependant, chose étrange, il s'est trouvé des philosophes pour penser que la loi de continuité et de détermination au moins partielle

1. Dans l'article précédent.
2. Les astronomes prédisent cependant avec une précision merveilleuse, et qui croîtra encore avec le progrès des méthodes et le perfectionnement des instruments, certains phénomènes du système solaire, les éclipses par exemple. Mais ces déterminations ne peuvent jamais avoir une valeur absolue; et la précision qu'on y atteint s'explique par ce fait que le système solaire est presque l'équivalent d'un système fermé.

de l'avenir par le présent et du présent par le passé, vraie dans l'ordre physique, cesse de l'être dans l'ordre psychologique; qu'il peut y avoir, qu'il y a dans notre vie mentale des à-coups, des phénomènes qui, par rapport au moins à notre nature empirique, viennent de rien; et qu'enfin l'âme est une puissance soustraite à toutes sortes de lois assignables, qui peut introduire, d'abord dans ses pensées, puis dans le corps qu'elle régit, puis dans la nature en général, des phénomènes entièrement nouveaux et sans raisons aucunes dans tout ce qui les a précédés. On nous dispensera de refaire à la théorie de la *liberté d'indifférence* son procès tant de fois déjà et si bien fait par tant de penseurs éminents : il suffit pour l'objet que nous nous proposons que nous établissions, et d'une manière très brève, la doctrine contraire.

Tout acte que nous accomplissons, de quelque nature qu'il soit, est une conséquence naturelle et absolument nécessaire de nos dispositions présentes : mais nous n'avons pas, pour le moment, à nous occuper de ce point dont la démonstration est réservée pour plus tard. Tout ce que nous prétendons maintenant c'est que les dispositions morales d'un homme à l'heure présente sont toujours une suite naturelle, quoique non nécessaire, de ses dispositions passées, et que, par conséquent, il n'y a pas plus de solutions de continuité dans le développement d'un caractère qu'il n'y en a dans l'évolution d'une série d'états physiologiques. Les faits, il est vrai, ont paru quelquefois justifier la supposition contraire. On a vu, par exemple, des hommes chez qui pendant longtemps rien n'avait pu faire soupçonner l'existence de penchants sanguinaires, se révéler tout à coup assassins, et même faire preuve d'une férocité exceptionnelle; ce qui semble donner tort au vers de Racine :

Quelque crime toujours précède les grands crimes.

Mais, dans cette soudaineté de l'apparition d'un penchant nouveau il n'y a certainement qu'une apparence. Ce penchant existait bien avant de se manifester; seulement les circonstances ne lui avaient pas permis d'acquérir, ni surtout de développer toute sa puissance. Il était donc latent dans l'âme, comme on voit des feux sans flamme couver longtemps, jusqu'à ce qu'ils éclatent tout à coup en incendies redoutables. Sans doute les caractères se transforment, tantôt lentement, tantôt rapidement, de même que certains virus évoluent dans un organisme avec une lenteur extrême, d'autres avec une rapidité presque foudroyante; mais, dans les transformations les plus rapides comme dans les plus lentes, il y a toujours continuité. La vie morale, et même la vie physique des hommes pour-

raient à cet égard se représenter par une courbe plus ou moi uniforme, d'un développement plus ou moins régulier, mais san ruptures ni points de rebroussement. Ainsi point de caprice, poin de hasard, point de nécessité non plus, mais une série ininterrompue d'actes spontanés, dont les précédents préparent les suivants, et par là même les déterminent à quelque degré sans les déterminer complètement : voilà comment se développe l'existence de la monade à travers le temps. Il y a dans ce développement de la contingence, et par là même une certaine indétermination, mais non pas une indétermination absolue, comme le suppose la doctrine de la liberté d'indifférence.

Du reste la part des causes déterminantes dans le développement en question peut toujours être faite aussi grande que l'on veut l faire, sans que pour cela la part de la contingence soit jamais supprimée. On le voit bien dans l'explication du mouvement des astres Considérez, par exemple, une planète. L'attraction exercée sur ell par le soleil, combinée avec sa vitesse tangentielle, explique so mouvement en grande partie : elle ne l'explique pas entièrement. l'action exercée sur cette planète par le soleil joignez celle qu'exerc une planète voisine, vous aurez une explication qui serrera de plu près la réalité tout en demeurant encore incomplète. Faites entre dans vos calculs toutes les planètes, à supposer qu'elles soient cor nues, puis successivement autant d'étoiles que vous voudrez, vou aurez une approximation de plus en plus grande de l'explicatio absolue, jamais l'explication absolue elle-même. Dans l'ordre phy siologique c'est la même chose, dans l'ordre mental la même chos encore. A mesure que nous connaissons davantage le caractèr d'un homme nous pouvons mieux nous rendre compte de sa cor duite. Mais, quand cette connaissance s'accroîtrait autant qu'o voudra l'imaginer, quand nous serions de plus en état de teni compte, dans une aussi large mesure qu'il plaira, de l'état physiqu concomitant à l'acte, des circonstances extérieures qui l'ont précédé enfin de tout ce qui en même temps que le caractère a concouru le produire, il resterait toujours un résidu inexpliqué, parce qu'ic comme dans le cas des phénomènes physiologiques, comme dan celui des mouvements sidéraux, nous sommes en présence d'u infini, et que l'infini ne peut être atteint par un progrès croissa dans le fini. Dans ce résidu est la contingence, puisque l'autre parti appartient au déterminisme. C'est pourquoi, dans tout système q ne considère pas le réel comme absolument et intégralement intell gible, dans tout autre système par conséquent que le pur idéalism — et le pur idéalisme n'est nulle part, pas même chez Hegel qui

refuse à réduire la nature à l'idée [1] — l'admission de la contingence est de droit, ou plutôt de nécessité logique.

Qu'est-ce donc que la contingence? Nous venons de le dire, c'est le résidu susceptible d'être indéfiniment amoindri, et cependant inexhaustible, que laisse nécessairement l'explication du réel par les causes et par les lois. Mais il y a là un point qui demande explication. Les mathématiques vont nous fournir une analogie qui nous aidera à pénétrer le secret de la nature de la contingence.

Considérons un corps en mouvement en un point M de la trajectoire qu'il décrit. Si nous ignorons quelles sont les forces desquelles dépend le mouvement de ce corps nous pouvons faire trois suppositions au sujet de la direction qu'il va prendre à partir de ce point. La première c'est qu'il prendra la tangente, c'est-à-dire qu'il continuera son mouvement dans la direction qu'il a maintenant. La seconde c'est qu'il infléchira au contraire sa course dans une direction extrêmement voisine, mais différente néanmoins de sa direction actuelle : dans ce cas la trajectoire décrite sera une courbe. La troisième supposition est absurde en soi; mais, si la raison la repousse, l'imagination peut la faire, et il n'est pas tout à fait inutile d'en parler. Elle consiste à penser que le mobile prendra la normale, ou encore une direction intermédiaire entre la normale et la tangente, dans tous les cas une direction qui ne fait suite en aucune façon à celle qu'il avait au point M. De ces trois suppositions la première représente le déterminisme absolu. Un mobile marchant devant soi dans une direction constante, sans s'écarter ni à droite ni à gauche, voilà bien l'image d'une nécessité rigoureuse excluant toute indétermination dans la marche des événements futurs. La troisième représente la liberté d'indifférence, c'est-à-dire la rupture absolue et violente de continuité entre ce qui a été et ce qui sera. La seconde représente la doctrine que nous exposons ici. En effet, la courbe est continue, et de plus on y trouve l'image de l'indéterminisme, puisqu'elle s'écarte de la tangente. Or la constitution de la courbe permet de comprendre comment on peut pousser aussi loin qu'on veut l'explication d'un fait contingent par des lois nécessaires sans épuiser jamais la matière; car, si l'on considère l'élément infinitésimal qui suit le point M, on voit qu'il s'écarte de la tangente en ce point d'une quantité plus petite que toute quantité donnée, — puisque, s'il s'en écartait d'une quantité assignable, il formerait avec la tangente un angle, ce qui nous ramènerait à la troisième supposition, c'est-à-dire à la liberté d'indifférence — et que pourtant il s'en écarte, — puisque,

1. V. Noel, *La logique de Hegel*, Revue de Métaphysique, 1895, p. 513 sqq.

par définition, une courbe est une ligne dont tous les éléments ont des directions différentes. — Il est vrai qu'il y a entre la nature d'une courbe et celle du développement spontané de la monade à travers le temps cette différence que la courbe a ou peut avoir une équation, tandis que le développement de la monade n'en a pas puisqu'il est contingent; mais il n'y a pas lieu de faire entrer ici cette différence en ligne de compte. L'analogie que nous venons de signaler porte uniquement sur la constitution de la courbe. Qu'après cela la structure de cette courbe puisse être régie par une loi, et par conséquent rentrer dans les conditions d'un déterminisme absolu, c'est un point totalement étranger à la question.

VII

Reste à savoir si cette théorie de la contingence permet d'expliquer la prévisibilité des événements futurs en tant qu'ils dépendent de l'activité des monades, c'est-à-dire des événements futurs absolument parlant. Les partisans du déterminisme pur et simple considèrent cette prévisibilité comme absolue. Pour eux l'avenir est contenu tout entier dans le présent, et une intelligence qui posséderait la connaissance entière de tous les phénomènes actuels y pourrait lire toute l'histoire future, et aussi l'histoire passée de l'univers. Ils ont raison à leur point de vue. En effet, ce qui caractérise proprement le déterminisme absolu c'est la possibilité — non pas possibilité pour nous, mais possibilité en soi — de prévoir avec une certitude et une précision entières tous les événements à venir d'après les événements présents. Rejetant le déterminisme absolu, nous n'admettrions pas, naturellement, une possibilité de ce genre. Mais, d'autre part, on ne peut pas nier non plus l'existence de certaines prévisions, moins parfaites que celles qu'admettent les déterministes, réelles pourtant, et dont il y a même à tenir grand compte parce qu'elles ont dans la vie humaine une importance considérable. Pour donner à la doctrine de la contingence un fondement spéculatif sérieux il est donc nécessaire de montrer comment cette doctrine, loin d'exclure la prévisibilité des événements futurs, la rend au contraire intelligible dans la mesure où elle existe.

La loi de continuité qui rattache l'avenir au présent et le présent au passé, cette loi qui veut que la courbe figurative de la succession des faits soit sans interruptions et sans points de rebroussement, suffit-elle à rendre compte des prévisions plus ou moins bien fondées que l'esprit de l'homme peut former au sujet de ce qui n'est pas encore? Nous disons que, d'une manière générale, elle n'y suffit

pas; attendu qu'en chacun des éléments de la courbe il y a déviation de la direction prise par l'élément précédent et orientation vers une direction nouvelle. Or comment savoir où va une courbe dont, pour le moment, on ne possède qu'un élément infinitésimal? Mais il en est autrement si à la connaissance de cet élément on peut ajouter celle du rayon de courbure de la partie de courbe qui le suit : nous voulons dire, si l'on sait qu'il existe, ou qu'il n'existe pas de causes capables de modifier, non pas brusquement, mais pourtant avec une certaine rapidité, la direction dans laquelle le cours des événements parait présentement engagé. Si ce rayon de courbure est très grand, c'est-à-dire si la série des phénomènes, sans cesser bien entendu de relever de la spontanéité de la monade, se rattache à ce qu'il y a dans cette spontanéité de relativement uniforme et stable, et non pas à ce qui pourrait s'y trouver de capricieux, au moins en apparence; si de plus on est assuré que le cours normal de ces phénomènes ne sera troublé par l'intervention d'aucune cause extérieure agissant dans un sens contraire à celui de leurs lois propres, on pourra former des prévisions qui approcheront beaucoup de la vérité absolue, et qui, en même temps, seront très sûres et à très longue échéance. Tel est le cas, par exemple, des mouvements sidéraux, et de là vient la perfection que réalise, comme science, la mécanique céleste. Si le rayon de courbure est au contraire petit, la prévision sera incertaine et possible seulement pour une courte série d'événements. Tel est le cas des phénomènes de l'ordre physiologique, et surtout de ceux de l'ordre psychologique et mental. La raison en est que ces phénomènes sont à l'égard de nos âmes dans une dépendance beaucoup plus immédiate que les phénomènes dits extérieurs, et surtout que les phénomènes astronomiques, sur lesquels nous n'exerçons par le moyen de nos corps aucune action directe ou indirecte. Or les âmes, lorsqu'elles sont d'essence supérieure, n'ont pas à subir une destinée toute faite à laquelle leur spontanéité propre n'aurait presque aucune part. Leur destinée, elles se la font elles-mêmes, au moins dans une large mesure, en y mettant, comme il est facile de la comprendre, le cachet de leur individualité. De plus, il ne faut pas oublier que l'être vivant, sentant et pensant, est toujours sujet à mille accidents occasionnés par le dehors : car, si dans son existence métaphysique il enveloppe la nature entière, dans son existence empirique il se distingue de cette nature et agit sur elle comme elle agit sur lui. Or le caractère fortuit de ces accidents rend évidemment très difficile, ou plutôt impossible, toute espèce de prévision ferme au sujet des êtres vivants. Aussi les prédictions les mieux fondées qu'on puisse formuler sur la destinée future d'un

homme sont-elles toujours subordonnées à une multitude de restrictions exprimées ou sous-entendues : étant donné son caractère, un tel sera soldat, *à moins que* d'ici là il ne se casse la tête, etc.

Ainsi le rayon de courbure de la courbe qui représente la destinée d'un individu vivant, surtout lorsque cet individu est un homme, est ou peut être très petit, de sorte que des variations rapides et considérables peuvent se produire dans l'orientation de cette destinée, du moins si la loi de continuité seule en règle le cours. Mais l'expérience montre au contraire que des prévisions relativement sûres et d'échéance assez lointaine sont possibles à l'égard de ce que sera un jour tel organisme, de ce que fera dans telle circonstance tel individu dont le caractère est connu; c'est-à-dire qu'il y a, dans la vie physique des êtres vivants et dans la vie morale des hommes, plus de stabilité et moins d'imprévu que la loi de continuité n'en comporte. Donc, si cette loi de continuité — qui n'est en somme que le mécanisme des éléments matériels — pouvait suffire, comme nous l'avons vu, à l'explication du déterminisme relatif des phénomènes extérieurs aux corps vivants, et par exemple, des phénomènes sidéraux, elle ne suffit plus à l'explication du déterminisme des phénomènes biologiques; et par conséquent il faut admettre pour la spontanéité, tant physique que mentale, d'autres principes de détermination que celui-là.

Ce qui dans l'organisme vivant concourt avec le mécanisme à limiter l'activité spontanée de la monade, c'est la loi morphologique. La loi morphologique en effet, imposant à l'activité vitale un type à réaliser, le type de l'espèce, restreint par là le champ dans lequel cette activité est appelée à se mouvoir; et sans rien lui ôter de sa spontanéité, en canalise en quelque sorte le cours. Chez l'être pensant on retrouve quelque chose d'analogue, à savoir les idées acquises, les sentiments habituels, en un mot le caractère. En effet, ces idées et ces sentiments tendent toujours à s'organiser, et comme toute organisation est stable, au moins d'une manière relative, il y a dans celle-ci une seconde loi morphologique qui règle les manifestations de l'activité mentale de la monade, de même que la première règle celle de son activité physiologique. Il reste à examiner si les déterminations que cette double loi impose à la spontanéité de la monade peuvent avoir pour effet de soumettre cette spontanéité à un déterminisme rigoureux et absolu.

A l'égard de la première on peut répondre sans hésiter : non. En effet, ce que la loi morphologique détermine dans un organisme ce sont uniquement les caractères généraux, non les qualités et les formes particulières. Par exemple, la loi morphologique veut que

d'un homme naisse un homme, et non pas un chien ni un singe; mais elle ne veut pas que cet homme ait tel visage, telle stature, telle couleur. Ce n'est pas d'ailleurs que ces choses puissent être considérées comme absolument indéterminées en elles-mêmes : la loi d'hérédité, qui n'est qu'une application plus particulière et plus concrète de la loi morphologique, s'ajoutant à celle-ci, précise certainement bien des détails, mais elle ne précise pas tout, attendu qu'elle-même est encore une loi générale, et seulement d'un degré de généralité moindre que la loi morphologique. Il reste donc toujours à la spontanéité quelque chose à faire, à savoir, donner au corps organisé ce *quid proprium* qui fait qu'un fils, si semblable qu'il soit à son père, est pourtant lui-même, et ne saurait être confondu avec son père. Ici, comme partout, on peut faire au déterminisme de la nature la part aussi grande que l'on veut sans parvenir à y faire rentrer totalement ce que produit l'activité spontanée de la monade.

Mais, pour que cette solution du problème de la contingence dans l'ordre biologique soit vraiment acceptable, deux difficultés restent à lever. Laissons de côté, pour simplifier, le principe d'hérédité, et tenons-nous-en à la loi morphologique. A cette loi il convient de rattacher, avons-nous dit, ce qui dans le vivant est à la fois nécessaire et général, tandis que ce qui s'y trouve de contingent et de particulier est le fait de la spontanéité vitale. Mais, d'abord, comment comprendre dans un même être ce mélange de déterminisme et d'indéterminisme? Si le déterminisme et l'indéterminisme sont deux contraires, ainsi qu'il le semble, ils doivent s'exclure l'un l'autre; et s'ils s'excluent, il faudra leur faire à tous deux leurs parts distinctes dans la constitution organique de l'être vivant. Mais alors comment tracer la ligne suivant laquelle devra s'effectuer ce partage bizarre? Comment l'unité du vivant se maintiendra-t-elle dans de pareilles conditions? Nous voilà manifestement en plein dans l'absurde.

En second lieu, il faut que la détermination des états postérieurs de la monade par les états antérieurs se présente sous une forme qui puisse être intelligible. Or il ne semble pas que cette détermination soit intelligible avec la conception que nous venons d'exposer; car il n'y a pas de raison pour que la partie contingente de l'état antérieur agisse sur l'état postérieur avec moins de nécessité que la partie nécessaire elle-même. Dès lors c'est tout l'état antérieur qui agit pour déterminer l'état postérieur, mais pour le déterminer, apparemment, d'une manière intégrale, non d'une manière partielle qui laisse une place à l'indéterminisme. De plus, l'état antérieur n'agit pas sur l'état postérieur en bloc, mais par ses éléments,

c'est-à-dire par ses phénomènes composants. Or les phénomènes composants de l'état antérieur ne peuvent déterminer que les phénomènes composants de l'état postérieur; d'où il suit que ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux états l'être vivant n'a le caractère d'une monade, puisque la nature de la monade exclut radicalement toute espèce de composition.

De ces deux difficultés la première n'est pas autre chose que le problème des idées générales, et nous n'y savons qu'une solution qui soit admissible. La généralité n'existe pas dans la nature au sens de l'identité, mais elle existe au sens de la similitude. En d'autres termes, deux objets appartenant à un même genre ne sont jamais identiques l'un à l'autre intégralement, ni même partiellement; c'est-à-dire que l'on ne pourrait pas trouver une qualité ni un élément communs à ces deux objets, de telle sorte que, s'ils échangeaient entre eux cette qualité ou cet élément, leur état nouveau à tous eux fût indiscernable de leur état ancien. Ainsi il ne peut y avoir d'identité ni entre les choses complexes, ni entre les éléments simples dont les choses complexes sont formées. Laissons de côté la question des choses complexes, et considérons autrement celle des éléments simples, à laquelle évidemment l'autre se ramène. Deux natures simples ne peuvent pas être identiques, mais elles peuvent être semblables, et même elles le sont toujours, parce que, si elles ne l'étaient à aucun degré, il serait impossible d'établir entre elles aucun rapport, même au moyen d'un nombre quelconque d'intermédiaires; et par conséquent, elles ne pourraient ni faire partie du même univers ni être conçues par le même esprit. Dès lors, ce qui fait la généralité des natures simples, c'est, comme nous l'avons dit, leur ressemblance, et les degrés de cette ressemblance sont les degrés mêmes de la généralité. Mais dans les natures simples il n'y y a pas de parties à distinguer, puisqu'il n'y a point de parties du tout. Donc toute similitude, qu'elle soit prochaine ou éloignée, intéresse l'être total des objets que l'on compare; et il en est de même de la différence, laquelle est inséparable de la similitude, puisqu'une similitude sans différence serait une parfaite identité. Par là se trouve levée l'absurdité qu'il y avait à rechercher comment peuvent coexister dans un même objet les qualités générales ou spécifiques et les qualités particulières; absurdité dans laquelle on tombait forcément du moment où l'on voulait expliquer la généralité par l'identité. Appliquons maintenant ces principes à la question du rapport qui s'établit dans l'organisme vivant entre le déterminisme qu'y introduit la loi morphologique et l'indéterminisme qu'impliquent la spontanéité et l'unité de la monade. Nous dirons

que, dans un organisme de ce genre, le déterminisme et l'indéterminisme, loin de se faire chacun leur part en opposition l'un avec l'autre, se pénètrent intimement l'un l'autre, ou plutôt pénètrent intimement tous deux la nature organique, dont ils représentent deux aspects contraires mais inséparables, de même que sont contraires et inséparables la simillitude et la différence. En eux-mêmes le déterminisme et l'indéterminisme sont deux abstractions; mais il y a une synthèse concrète de ces deux abstractions : cette synthèse c'est la contingence.

La première difficulté ainsi résolue, la seconde se trouve résolue du même coup. La monade exclut toute idée de composition. Par conséquent, les états antérieurs d'une monade ne produisent pas plus les états postérieurs qu'une monade ne détermine par action directe ce qui se passe dans une monade différente. Le principe leibnizien que « les monades n'ont point de fenêtres... » est donc applicable non seulement aux monades diverses, mais encore à la série des états successifs d'une même monade, chacun de ces états étant pour tous les autres ce qu'une monade est pour toutes les monades différentes, un monde complet en soi où aucune action du dehors ne peut s'exercer. Si l'on objecte que cette multiplicité indéfinie de l'être d'une même monade est impossible parce que l'unité de cette monade y périrait, nous répondrons en rappelant les principes posés plus haut[1] et qui nous ont guidés jusqu'ici, que la multiplicité indéfinie est au contraire la caractéristique essentielle de l'être véritable; que, bien loin d'exclure l'unité, elle la suppose, comme l'unité la suppose à son tour. Et si l'on demande comment cette multiplicité d'existences qui se succèdent peut constituer une existence unique, nous répondrons : comme la série des positions successivement occupées par un mobile constitue un mouvement qui a son unité, puisqu'il a sa réalité. La continuité soit dans le temps, soit dans l'espace, soit dans les deux à la fois, comme c'est le cas du mouvement, est-elle, conformément à l'opinion de quelques-uns, une illusion de nos sens, un fantôme de notre esprit, ou bien est-ce, comme nous le croyons pour notre part, et comme il résulte manifestement des théories exposées plus haut au sujet de la nature de l'âme, la forme naturelle et nécessaire de l'existence phénoménale? Si cette dernière thèse est la vraie, il doit y avoir possibilité de comprendre comment l'unité du temps, de l'espace, et même celle de leurs parties, se concilie avec l'indéfinie multiplicité d'éléments dans laquelle notre analyse tend à les résoudre : et

1. Particulièrement dans l'article précédent.

si le problème de la nature des continus comporte une solution, la question qui nous occupe trouve la sienne, parce qu'elle se ramène entièrement à ce problème.

Quant à la détermination dans le temps des états postérieurs de la monade par ses états antérieurs, elle s'explique aisément par les considérations qui précèdent. Des uns aux autres il ne peut y avoir effectivement, comme nous l'avons dit, aucun processus de génération. Ce n'est donc pas à la loi de causalité qu'est attribuable ce qu'il y a de déterminisme dans le développement de la série des états successifs de la monade, c'est à une loi différente, la loi de *continuité* ou d'*homogénéité*. Si l'on considère divers états de la monade à divers moments, — ce qui est faux sans doute absolument parlant, mais ce qui est une manière commode, et peut-être même la seule manière possible pour nous de se représenter, comme c'est ici le cas, la génération d'un continu — la loi d'homogénéité veut, non plus seulement que ces états soient semblables entre eux puisqu'ils le seront toujours, tout étant toujours semblable à tout, mais encore qu'ils soient semblables autant qu'il se peut être donnée leur diversité réelle. Car ce qui fait que ces états sont des états d'une même monade, au lieu d'appartenir à des monades différentes, c'est précisément que la loi d'homogénéité leur impose cette similitude la plus grande possible. Nous disions plus haut que ce qu'il y a de déterminisme dans l'évolution des phases successives des êtres vivants c'est la part qui revient dans cette existence au mécanisme de la nature; et nous disons maintenant que ce déterminisme a son principe dans une loi d'homogénéité du vivant à l'égard de lui-même. Ces deux assertions ne sont pas contradictoires, car il est évident que le mécanisme est un principe d'homogénéité; et même l'homogénéité serait parfaite dans le monde si le mécanisme y pouvait être absolu. Ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, que chez le vivant l'homogénéité vienne du mécanisme. Il y a dans l'idée d'homogénéité, surtout lorsqu'elle s'applique à l'activité spontanée de la monade, un élément esthétique et moral qui manque au mécanisme, et qui par conséquent ne peut en provenir. L'idée d'homogénéité est donc, métaphysiquement, première par rapport à l'idée de mécanisme. Mais, empiriquement, c'est l'inverse, parce que c'est par le mécanisme que l'homogénéité se réalise : d'où il suit que le mécanisme se présente à nous, ainsi qu'on vient de le dire, comme cause et principe d'homogénéité.

En résumé, il y a un déterminisme très effectif dans le développement de l'existence d'une même monade à travers le temps, et ce déterminisme n'exclut pas l'indéterminisme; il l'appelle au contraire,

puisque la similitude sur laquelle il porte implique la différence, laquelle n'existerait pas sans indéterminisme.

Si dans la constitution du corps organisé la loi morphologique n'introduit qu'un déterminisme relatif et limité, il en doit être de même, et à plus forte raison encore, lorsqu'il s'agit des phénomènes de la vie mentale. Dans l'ordre mental, la loi morphologique est représentée, avons-nous dit, par le caractère, ou plutôt par ce besoin d'homogénéité et de continuité qui fait que le caractère, sans être absolument stable, tend à l'être dans la nature du possible. Or il n'est pas difficile de voir que dans la vie mentale cette loi agit sur les phénomènes dans le sens du déterminisme avec bien moins de puissance que dans la vie physique. Les principes de l'organisation mentale, en effet, ne sont pas donnés d'avance, et ne sont pas universels dans l'espèce comme ceux de l'organisation physique. Le corps humain répond chez tous les individus à un type uniforme. L'esprit humain aussi, sans doute, est uniforme en ce sens qu'il a des lois qui sont les mêmes pour tous les hommes ; mais ce n'est pas de quoi il s'agit ici. Nous voulons dire que l'organisation des idées de laquelle dépendent nos jugements particuliers, bien que soumise aux lois générales de la logique, comme l'organisation physique chez le chien ou chez le cheval est soumise aux lois physico-chimiques, varie cependant d'homme à homme, spécifiquement en quelque sorte, de même que varient spécifiquement du cheval au chien les principes de l'organisation physique. De plus l'expérience montre — et cette différence se rattache évidemment à la précédente — que l'organisation physique présente, chez un même individu, une fixité relative que l'organisation mentale est loin d'avoir. On reste toujours un homme par le corps ; on ne reste pas toujours un homme par la pensée et par le sentiment. Enfin on peut dire que l'organisation physique ne comporte pas de degrés : un corps est organisé ou il ne l'est pas ; et il n'y a pas moyen d'être organisé à demi. Mais l'organisation mentale comporte des degrés à l'infini : très forte chez certains hommes, ceux qu'on appelle des *caractères* et des *hommes à principes*, elle est très faible et très instable chez les esprits légers et superficiels qui n'ont su se faire ni par réflexion, ni même par habitude, des idées solidement établies desquelles ils puissent partir pour juger des choses. Dès lors il est clair que, si la contingence doit être admise dans l'ordre physiologique, il y a de plus fortes raisons encore pour l'admettre dans l'ordre mental.

Il est pourtant un fait qui a paru à plusieurs philosophes donner

à la doctrine de la contingence dans l'ordre mental un démenti positif : c'est ce fait bien connu que certains actes humains qu'on croirait volontiers indéterminés en eux-mêmes, mariages, suicides, etc., forment des nombres qui, certainement, sont déterminés pour un groupe social donné, surtout lorsque ce groupe est assez étendu, puisque ces nombres demeurent à peu près constants tant que les conditions générales d'existence du groupe ne varient pas sensiblement : ce qui ne pourrait être, ont dit les philosophes dont nous parlons, si chacun de ces actes n'était pas en lui-même rigoureusement déterminé. Mais il y a dans ce raisonnement, ce semble, une grave confusion d'idées. Si le nombre n des actes humains d'un certain genre qui doivent nécessairement se produire en un lieu donné et dans un temps donné est déterminé uniquement par le fait n fois, dans ce lieu et dans ce temps, les conditions déterminantes de l'acte en question se trouvent réalisées chez divers individus, ce nombre n ne représente qu'une collection de faits particuliers, et n'est l'expression d'aucune loi propre, nous voulons dire d'aucune loi autre que les lois qui rendent nécessaires les unités dont il est la somme. Or c'est là une thèse inadmissible. Le nombre n, *comme nombre*, est lui-même un fait déterminé, et déterminé non pas par les unités dont il se compose, ni par suite logiquement postérieur à ces unités, mais déterminé en quelque sorte en dehors d'elles, en vertu d'une nécessité qui leur est étrangère. C'est que ce nombre est un fait social, tandis que les unités dont il se compose sont des faits individuels. Et la chose est aisée à comprendre. Le nombre des mariages, par exemple, qui se célèbrent en France chaque année est manifestement le résultat de l'action combinée d'une foule de causes telles que la législation existante, la situation économique du pays, les idées régnantes en matière morale et religieuse, le chiffre de la population, etc. : causes qui sont toutes d'ordre social. Par conséquent, il exprime d'une certaine manière un état social qui est celui du peuple français à notre époque; et comme cet état social varie peu d'une année à l'autre, il s'ensuit tout naturellement que ce nombre reste à peu près le même pendant plusieurs années consécutives, ce qui serait incompréhensible s'il n'était déterminé que par le fait que chez tels et tels individus les causes qui tendaient à la réalisation du mariage l'ont emporté sur celles qui agissaient en sens contraire. Donc ce qui fait que le nombre des mariages célébrés en France dans le cours d'une année est déterminé ce n'est pas que chez un certain nombre d'individus les causes déterminantes de la volonté du mariage se sont trouvées réalisées, car ce nombre est un fait social, et les lois dont il est l'expression sont des lois d'ordre social, non des lois du

genre de celles qui régissent les phénomènes de la vie individuelle. Nous croyons donc être en droit de dire que le déterminisme mental, tout réel qu'il est, est, comme le déterminisme physiologique, relatif et non exclusif de la contingence. La part de la contingence y est même beaucoup plus grande que dans le déterminisme physiologique pour les raisons que nous avons indiquées. De plus, dans l'ordre mental comme dans l'ordre physiologique, la détermination des phénomènes porte sur ce qu'il y a en eux de général et de spécifique, l'indétermination sur les formes et les caractères particuliers qu'ils prennent. Par exemple, qu'un homme généreux et riche vienne à apprendre qu'un pauvre est mourant de faim à sa porte, il est certain qu'il ne laissera pas ce pauvre sans secours. Il est donc déterminé à le secourir. Mais comment le secourra-t-il? Lui donnera-t-il de l'argent, ou des aliments? Et quelle somme d'argent? Quels aliments? Voilà où l'indétermination se retrouve. Il y a pour cet homme généreux une nécessité de faire le bien inhérente à son caractère, mais non pas une nécessité de le faire de telle ou telle façon.

Hâtons-nous maintenant d'ajouter que cette dernière analogie entre l'ordre physiologique et l'ordre mental, vraie jusqu'à un certain point, suffisante même pour légitimer pratiquement les prévisions que nous formons sur la conduite future d'un homme dont le caractère nous est connu, n'est pas vraie d'une manière absolue. Tandis que le type spécifique constitue pour l'organisme physiologique une loi qu'il ne viole jamais, même s'il est un monstre, l'organisme mental peut, à un certain moment, devenir infidèle aux principes qui ont jusque-là présidé à son développement ; et l'action accomplie peut être, dans sa substance même, opposée à ce que l'on était en droit d'attendre de l'individu d'après ses antécédents. Ainsi il est infiniment probable, mais non pas absolument sûr, que l'homme riche et généreux dont nous venons de parler ne fermera pas l'oreille à la plainte du pauvre. Qui eût été appelé à porter un pronostic sur la conduite d'Auguste apprenant la trahison de Cinna eût juré qu'il se vengerait. Sans doute de pareils changements dans les mœurs d'un homme, pour brusques qu'ils sont, ne sont jamais subits, et celui qui saurait « sonder les reins et les cœurs » pourrait toujours les voir venir de plus ou moins loin ; mais, si l'imprévisibilité de pareils actes ne tient pas à ce que ces actes sont en opposition avec le caractère actuel, puisqu'une telle opposition n'existe pas, elle tient à ce que le caractère lui-même a changé plus qu'il n'était possible de le prévoir ; et le résultat est le même. C'est que, comme nous l'avons dit plus haut, la loi morpho-

logique du caractère n'étant pas primitive et essentielle comme celle de l'organisation physique, est loin de présenter le même degré de stabilité que celle-ci : et comme entre ces deux lois il n'existe aucune solidarité, puisque tous les états mentaux sont également compatibles avec les conditions générales de la vie organique, il n'est pas surprenant que les parts faites par l'une et par l'autre au déterminisme soient grandement inégales.

Ainsi, quelque ordre de phénomènes que l'on considère, et surtout lorsque l'on considère les phénomènes de l'ordre le plus élevé, nous n'avons point sur l'avenir de prises nous permettant de le comprendre, ni par là même de le préparer d'une manière absolue. Est-ce à dire que la spontanéité de la monade, de laquelle tout dépend, ne soit qu'un pur caprice, ce qui reviendrait à faire du hasard la loi suprême de toutes choses ? S'il en était ainsi, ce n'eût pas été la peine de protester, comme nous l'avons fait, contre la doctrine de la liberté d'indifférence, car nous ne ferions qu'y revenir après un détour; et ce n'est pas la part de déterminisme introduite dans le développement de la série successive des phénomènes qui pourrait nous sauver de cet écueil; puisque le déterminisme même, là où il est mêlé d'indéterminisme, n'est plus déterminisme mais contingence. Mais nous croyons être en droit de repousser absolument une telle interprétation de la doctrine que nous proposons. Il faut parler de liberté d'indifférence lorsqu'on est en présence de cette hypothèse absurde que nos pensées, nos sentiments, nos penchants, en un mot tout ce qui constitue nos dispositions à agir étant donné, nous pouvons encore n'agir pas, ou agir en un sens contraire à la direction que tend à nous imprimer la résultante de toutes ces forces. Mais il n'en est pas de même à l'égard de cette autre hypothèse qui fait porter l'indétermination précisément sur cet ensemble de pensées, de sentiments, de penchants considéré comme une unité absolue, et qui par là transporte la contingence de l'ordre empirique et phénoménal à l'ordre métaphysique et nouménal. Sans doute, pas plus avec cette seconde manière de voir qu'avec la première on ne rend réellement intelligible la succession des événements; mais pourtant il faut convenir qu'il y a de la différence entre introduire dans le monde phénoménal un phénomène nouveau que rien n'annonce ni ne prépare, et chercher dans une sphère supérieure aux phénomènes mêmes le principe du développement, continu d'ailleurs et sans hiatus, des destinées de ce monde phénoménal. La doctrine de la contingence ne donne pas à l'entendement toutes les satisfactions qu'il réclame; car la contingence constitue, de même que l'infini, dont au reste elle

n'est qu'un autre nom et un autre aspect, un obstacle insurmontable à la prétention excessive qu'élève l'entendement de soumettre à ses principes tout le domaine du réel. Mais la liberté d'indifférence ne se contente pas d'imposer à la puissance de l'entendement des bornes nécessaires : elle le détruit en en rendant l'exercice impossible. Il n'y a donc lieu en aucune façon de confondre ces deux conceptions si radicalement différentes.

VIII

Dans tout ce qui précède il a été question de déterminisme et d'indéterminisme, de spontanéité, de contingence, mais point du tout de liberté, à ce qu'il semble, puisque nous n'avons pas eu même l'occasion de prononcer ce mot. Cela étant, pouvons-nous nous flatter d'avoir résolu intégralement le problème de la liberté? Évidemment non. Nous ne sommes encore qu'aux préliminaires de la question; mais ces préliminaires ont tant d'importance que la question elle-même ne cause plus aucun embarras lorsque les difficultés qu'ils soulèvent ont été résolues. La liberté n'est pas la contingence, elle ne se réduit même pas à la contingence; mais elle suppose la contingence avant elle, parce que là où il n'y aurait pas contingence l'initiative réelle de nos actes appartiendrait au monde phénoménal qui en fournit tous les antécédents et toutes les conditions, de sorte que la spontanéité serait supprimée, et que nous ne serions plus, comme l'a dit très bien Stuart Mill, que les *prête-nom* et les *hommes de paille* de la nature universelle. Dans ces conditions, il est clair que la liberté est impossible. Maintenant que nous avons vu les raisons par lesquelles la réalité de la contingence peut être établie, il nous reste à rechercher ce qui doit s'ajouter à la contingence pour constituer la liberté, et à nous demander si ce complément nécessaire existe quelque part, et surtout s'il se rencontre dans la nature humaine.

Ce qu'il faut à un être dont la destinée comporte quelque contingence pour que cet être soit véritablement libre, c'est le pouvoir d'influer par son choix, du moins à quelque degré, sur le cours de cette destinée. La liberté est donc essentiellement *libre arbitre*, c'est-à-dire possession de soi par la réflexion, et faculté d'être ou d'agir en vertu d'un vouloir qui, étant autre chose qu'une répercussion en nous de l'ordre général de la nature, est réellement autonome. La réflexion, le vouloir, le choix, toutes ces choses qui se supposent, et qui de fait n'en font qu'une, manquant aux animaux, les animaux ne sont pas libres, bien que dans leurs destinées il y ait de la contingence. Mais l'homme est libre au contraire, ou, pour mieux

dire, il possède un certain libre arbitre, — car être libre, au se
plein et entier du mot, ce serait être maître d'une manière absol
de soi et de sa nature, ce qui ne peut être le fait que de Dieu se
— parce qu'il est capable de réfléchir, et d'agir pour des raiso
qu'il conçoit et auxquelles il adhère.

Mais comment faut-il l'entendre? Deux hypothèses seulement so
possibles à ce sujet : ou bien la réflexion est un pouvoir qui s'oppose à
spontanéité naturelle, qui même entre en lutte ouverte avec cette spo
tanéité, et dont les victoires constituent des triomphes de la rais
sur les penchants, les défaites, des triomphes des penchants sur
raison : ou bien la réflexion modifie la spontanéité même, mais l'ac
procède toujours de la spontanéité d'une manière directe, jamais
la réflexion, ni du conflit des deux. La première hypothèse est cel
à laquelle se sont arrêtés pour la plupart les partisans du lib
arbitre. C'est pourtant une hypothèse inadmissible, pour une mu
titude de raisons qu'on aperçoit sans peine. Comment comprend
en effet, qu'il puisse y avoir en nous un autre principe d'action que
spontanéité naturelle? Puis comment comprendre qu'une lutte puis
s'établir entre des penchants supposés entièrement irrationne
et une pensée réfléchie supposée purement intellectuelle? Sur qu
terrain pourraient se rencontrer ces deux forces absolument hétér
gènes? De plus, quelle puissance active et motrice pourrait être att
buée à une idée qui ne serait qu'une idée? Spinoza n'était-il pas ce
tainement dans le vrai quand il disait qu'une passion ne peut êt
vaincue que par une autre passion plus forte? Ainsi, lorsque no
résistons à une violente impulsion actuelle de nos penchants po
chercher un bien éloigné et idéal, c'est qu'en fait l'attrait que
bien exerce sur nous l'emporte en puissance sur l'impulsion sensi
qui nous sollicite en sens contraire, quoique peut-être celle-ci, p
vivement sentie, apparaisse à notre conscience comme do
d'une force plus grande. Par conséquent, dans ce que l'on app
couramment l'antagonisme de la raison et de la sensibilité il ne f
voir qu'un conflit entre des penchants divers, les uns supérieu
les autres inférieurs. Mais la résultante qui se dégage de ce con
et qui, comme toute résultante, est une puissance souverai
qu'est-ce autre chose que la spontanéité naturelle? C'est donc t
de la spontanéité naturelle que procède toute action, qu'elle
instinctive ou réfléchie et délibérément voulue.

Dès lors, nous l'avons dit, la réflexion n'intervient dans la
humaine que pour modifier la spontanéité naturelle. Mille cho
ou plutôt toutes choses, le milieu, les circonstances, les imp
sions multiples par lesquelles la nature tout entière vient s'expri

dans notre conscience, tout cela agit sur la puissance métaphysique de laquelle procèdent notre vie organique, notre activité instinctive, tous nos sentiments, toutes nos idées. Mais toutes ces actions sont des actions exercées du dehors. Celle qu'exerce la réflexion au contraire vient du dedans, de sorte qu'ici c'est proprement la spontanéité qui se modifie elle-même. Or, en tant que la spontanéité est modifiable du dehors, l'indétermination, et par suite l'imprévisibilité de ses démarches futures tendent à s'atténuer, parce qu'il est toujours possible de dire dans quelles directions peuvent l'engager des forces extérieures qui sont ou qui peuvent être connues. Mais, en tant qu'elle est modifiable par elle-même, cette indétermination et cette imprévisibilité augmentent au contraire; car qui peut dire de quel côté l'effort de la réflexion portera notre vouloir? Supposer que ce sera toujours du côté de la raison et de la justice serait une illusion grave; et ce qui le prouve c'est qu'il y a une multitude d'hommes chez qui le *second mouvement*, comme on dit, est moins bon que le *premier*, c'est-à-dire d'hommes que la nature porterait au bien, et que la réflexion pousse au mal. Qu'il y ait des raisons profondes auxquelles est subordonné le développement de la destinée morale de chacun de nous, c'est possible et même nous devons le croire. Mais ce qui est certain, c'est que ces raisons nous échappent et nous échapperont toujours, parce qu'elles ne font pas partie de l'ordre des vérités accessibles à notre entendement. Le secret en est en Dieu seul. C'est pourquoi il est bien vrai que l'homme n'a rien en ce monde sur quoi il puisse faire fonds avec assurance, pas même sa volonté future, pas même sa vertu.

IX

Une dernière question reste à examiner. La conception que nous nous sommes faite de la contingence dans l'univers est-elle compatible avec le véritable esprit de la science? Donne-t-elle satisfaction aux exigences légitimes et nécessaires de la méthode scientifique? Quelle que soit l'importance de cette question, de longs développements ne seront pas ici nécessaires, parce que la solution en est implicitement contenue dans les pages qui précèdent. Il suffira donc que nous montrions brièvement comment cette solution se dégage des considérations exposées plus haut.

Pour simplifier autant que possible, laissons de côté d'abord les sciences morales, parce qu'elles ont pour objet des faits vagues, peu précis, et que par là même on est moins tenté d'imposer pour elles à la nature universelle un déterminisme rigoureux; puis les

sciences purement abstraites et idéales, comme sont les mathématiques, parce qu'elles n'ont qu'un rapport indirect à la production des phénomènes, laquelle est proprement l'objet en cause. Ces retranchements opérés, nous n'aurons plus affaire qu'aux sciences biologiques et aux sciences physico-chimiques; et, de fait, c'est toujours à ces deux groupes de sciences que l'on pense lorsque l'on oppose à la doctrine de la contingence cette assertion que la science, là où elle est possible, exclut la contingence, et réciproquement. Nous croyons donc ne rien omettre d'essentiel à la question en nous bornant à examiner s'il est vrai que la science biologique d'une part, la physique et la chimie de l'autre, avec la mécanique appliquée qui est du même ordre, ne puissent se constituer dans l'hypothèse où la contingence existerait dans le monde à quelque degré.

Les difficultés qu'on oppose à la doctrine du libre arbitre au nom des sciences physico-chimiques et des sciences mécaniques ont pour unique fondement un malentendu étrange, qu'il doit suffire, ce semble, de signaler pour le faire disparaître. Admettez-vous, ou non, disent les adversaires de cette doctrine, que les lois mécaniques, physiques, chimiques, soient absolues, et qu'elles soient observées universellement dans le monde phénoménal? De sorte qu'en réalité, au compte de ces philosophes, le problème de la liberté serait le suivant : Faut-il, ou ne faut-il pas admettre que les lois de la nature puissent recevoir quelque infraction d'un pouvoir métaphysique supérieur qui est la volonté de l'homme? Si elles le pouvaient, la liberté serait possible; comme elles ne le peuvent pas, la liberté ne peut exister. De leur côté les partisans de la liberté ont paru très souvent disposés à accepter la question posée en ces termes. Tout en protestant de leur respect pour les lois de la nature, ils ont donné clairement à entendre qu'à leur avis ces lois pouvaient comporter des exceptions; ce qui les a conduits à rechercher — bien inutilement, cela va sans dire — comment ces lois peuvent subsister et n'être pas absolues; ou encore, comment la liberté peut, sans leur faire violence, donner naissance à des phénomènes différents de ceux qu'elles tendaient à produire. Là est la cause, certainement, du discrédit profond dans lequel est tombée la doctrine de la liberté aux yeux de presque tous les hommes qui ont eu le sens véritable et l'esprit de la méthode scientifique. Et de fait, si véritablement la question de la liberté se posait comme nous venons de le dire, quelque besoin que nous ayons de croire à la liberté pour des raisons morales, ce serait une doctrine tellement absurde qu'aucun homme tenant à sa raison n'y voudrait adhérer. Mais la question, on va le voir, est en réalité toute différente.

Tout le monde reconnaît qu'un phénomène donné est toujours susceptible d'être expliqué par des phénomènes antécédents conformément aux lois de la chimie, de la physique, de la mécanique. Ces explications sont absolues, parce que les lois sur lesquelles elles sont fondées sont absolues elles-mêmes : et ces lois sont absolues, parce que, si elles ne l'étaient pas, il n'y aurait pas de science, et la raison même ne serait qu'un vain mot. En effet, la raison a pour fonction d'expliquer. Or on n'explique qu'à la condition de montrer entre les choses des rapports nécessaires : par conséquent, là où il n'y a point de nécessité la raison n'a rien à faire. Mais peut-on, en rattachant ainsi un phénomène à ses antécédents par des rapports suivant des lois absolues, en donner une explication complète et vraiment exhaustive ? Si on le peut, nous n'avons qu'à passer condamnation et à renoncer à la liberté, parce qu'il ne peut y avoir dans le monde aucune contingence. Si on ne le peut pas, la contingence est possible, et même elle est certaine. En effet, ce que ne peut pas faire un entendement auquel, par hypothèse, aucune limite n'est apportée, la nature ne le peut pas davantage, puisque si la nature avait pu déterminer intégralement comme chose de fait le phénomène considéré, rien n'eût empêché l'entendement de le déterminer intégralement à son tour comme objet de pensée. Or l'explication exhaustive d'un phénomène quelconque est possible si le nombre des phénomènes avec lesquels celui-ci est en rapport, c'est-à-dire si l'univers total est fini : elle est impossible si l'univers total est infini. Par conséquent, le problème de la contingence et de la liberté c'est, en réalité, le problème du fini et de l'infini dans l'univers, et pas du tout celui du degré de nécessité inhérent aux lois de la nature. C'est donc un problème purement métaphysique, qui n'intéresse la science à aucun titre, et dans la discussion duquel aucune raison d'ordre scientifique ne peut intervenir.

Des exemples sont-ils nécessaires pour confirmer ce que nous venons de dire? En voici un, dont nous nous sommes déjà servi plusieurs fois, et dont la clarté ne laisse rien à désirer. Si l'univers est sans limites, la marche d'un astre comporte nécessairement quelque indétermination, parce que ce phénomène résulte alors de l'action de causes dont le total est infini, et par suite indéterminable. Mais, que la marche d'un astre soit indéterminée parce que le monde est infini, cela empêchera-t-il les lois de la gravitation de s'appliquer en perfection aux rapports de cet astre avec tous les astres dont il plaira à l'astronome de calculer l'influence sur lui; et la mécanique céleste sera-t-elle compromise comme science parce que l'approximation à laquelle conduit un calcul de ce genre est

impossible à convertir en une détermination rigoureuse vu l'infinité des calculs semblables qu'il faudrait faire? On voit donc bien que les lois mécaniques n'excluent pas de l'univers la contingence. Ce qu'elles excluent ce sont les à-coups, c'est un phénomène qui se produirait sans se rattacher à aucun antécédent; car ces lois, — de même que les lois physico-chimiques, — si elles ne déterminent pas intégralement ce qui doit arriver, le préparent et le rendent possible, au point même que l'on peut par leur moyen rendre compte de ce qui arrive avec une approximation aussi grande que l'on veut. Mais tout cela a été expliqué plus haut: il serait donc inutile d'y revenir. La liberté d'indifférence n'est pas compatible avec les lois de la nature; mais la contingence, entendue comme il faut l'entendre, l'est parfaitement.

Si les lois chimiques, physiques, mécaniques ne peuvent être l'objet d'aucun embarras sérieux pour la doctrine de la contingence, il en sera de même, et à plus forte raison encore, pour les lois biologiques. Les lois biologiques, en effet, ont toutes pour objet des *formes*, c'est-à-dire des généralités, et par conséquent elles laissent indéterminés les détails de structure, où pourra se retrouver la contingence. Il est vrai que la proposition que nous venons d'énoncer, que : *les sciences biologiques sont des sciences de formes*, serait vivement contestée par un grand nombre de savants. Les physiologistes soutiennent que les phénomènes de la vie sont entièrement explicables par les lois physico-chimiques; et comme de ces phénomènes dépend la structure du corps vivant, ils en concluent que l'anatomie elle-même a sa racine dans la physique et dans la chimie. Cette thèse pourrait être vraie sans que la doctrine de la contingence en fût compromise, puisque, comme nous venons de le voir, la doctrine de la contingence n'est en rien contraire à l'universalité et à la nécessité des lois physico-chimiques; mais nous ne croyons pas qu'elle le soit. Que les phénomènes de la vie soient explicables par les lois physico-chimiques au même titre que tous les autres, dont au reste ils ne diffèrent pas, — car à le bien prendre tous les phénomènes de l'univers sont des phénomènes de la vie, puisque tous entrent également dans la constitution du corps vivant, — ce n'est pas nous qui voulons le contester, et même nous n'avons jamais dit autre chose. Mais conclure de là que l'étude de la morphologie ne constitue pour les sciences de la vie qu'un état transitoire; que la classification est pour ces sciences un procédé provisoirement nécessaire que leurs progrès ultérieurs rendront inutile; qu'enfin l'anatomie et la physiologie sont destinées à se résoudre un jour dans la physique et dans la chimie, ou plutôt dans la mécanique, c'est aller trop loin. Ici

encore l'hypothèse que l'on fait au nom de la science suppose que les explications physico-chimiques qu'on donne des phénomènes de la vie peuvent être exhaustives. Mais, si elles ne le sont pas, c'est-à-dire si le monde est infini, la morphologie des phénomènes de la vie n'a pas son principe dans la mécanique : dès lors la physiologie et l'anatomie demeurent avec le caractère de sciences irréductibles. On voit que les conditions d'existence de l'anatomie et de la physiologie comme sciences autonomes et *sui generis* sont précisément les mêmes que nous avons reconnues être celles de la contingence dans l'univers. Il n'est donc pas à craindre qu'il y ait incompatibilité entre l'esprit, la méthode ou les résultats acquis des sciences biologiques et la doctrine de la contingence.

Mais ce ne sont pas seulement les lois de la nature qu'on a prétendu, à tort, opposer au nom de la science à la doctrine de la contingence, c'est encore le principe de la permanence de la force. — On peut différer d'avis sur la manière dont il convient de formuler ce principe; mais tout le monde est d'accord pour reconnaître que ce qu'il affirme d'une manière essentielle c'est la connexion absolue de tous les phénomènes de l'univers entre eux. Dès lors il est clair que ce principe, s'il est vrai, détruit en effet une certaine conception de la contingence — celle des partisans de la liberté d'indifférence — consistant à supposer que la liberté est maîtresse des phénomènes pris isolément; et qu'elle peut, dans la série que les phénomènes forment, en choisir un pour le modifier à son gré, sans toucher aux autres, sinon à ceux qui résultent directement de celui-là. Mais en est-il de même à l'égard de cette conception fort différente de la première qui consiste à mettre la contingence, non plus dans le détail des phénomènes, mais dans l'ensemble, en attribuant à cet ensemble le caractère d'une unité métaphysique et absolue? Non, cette seconde manière de concevoir la contingence n'a plus rien qui s'oppose au principe de la permanence de la force. Elle est au contraire entièrement d'accord avec lui, ou plutôt elle le répète, puisque ce qu'elle affirme c'est justement ce qui fait l'objet de ce principe, à savoir l'unité de l'univers. Dira-t-on que cependant il est impossible de considérer la quantité de la force totale existant dans l'univers comme constante, du moment où l'on admet qu'il y a de la contingence dans le développement des phases successives de son existence? Ce serait, à notre avis, mal comprendre le principe de la permanence de la force, et lui attribuer un sens qu'il ne peut avoir; car il ne peut être question de totaliser

impossible à convertir en une détermination rigoureuse vu l'infinité des calculs semblables qu'il faudrait faire? On voit donc bien que les lois mécaniques n'excluent pas de l'univers la contingence. Ce qu'elles excluent ce sont les à-coups, c'est un phénomène qui se produirait sans se rattacher à aucun antécédent; car ces lois, — de même que les lois physico-chimiques, — si elles ne déterminent pas intégralement ce qui doit arriver, le préparent et le rendent possible, au point même que l'on peut par leur moyen rendre compte de ce qui arrive avec une approximation aussi grande que l'on veut. Mais tout cela a été expliqué plus haut: il serait donc inutile d'y revenir. La liberté d'indifférence n'est pas compatible avec les lois de la nature; mais la contingence, entendue comme il faut l'entendre, l'est parfaitement.

Si les lois chimiques, physiques, mécaniques ne peuvent être l'objet d'aucun embarras sérieux pour la doctrine de la contingence, il en sera de même, et à plus forte raison encore, pour les lois biologiques. Les lois biologiques, en effet, ont toutes pour objet des *formes*, c'est-à-dire des généralités, et par conséquent elles laissent indéterminés les détails de structure, où pourra se retrouver la contingence. Il est vrai que la proposition que nous venons d'énoncer, que : *les sciences biologiques sont des sciences de formes*, serait vivement contestée par un grand nombre de savants. Les physiologistes soutiennent que les phénomènes de la vie sont entièrement explicables par les lois physico-chimiques; et comme de ces phénomènes dépend la structure du corps vivant, ils en concluent que l'anatomie elle-même a sa racine dans la physique et dans la chimie. Cette thèse pourrait être vraie sans que la doctrine de la contingence en fût compromise, puisque, comme nous venons de le voir, la doctrine de la contingence n'est en rien contraire à l'universalité et à la nécessité des lois physico-chimiques; mais nous ne croyons pas qu'elle le soit. Que les phénomènes de la vie soient explicables par les lois physico-chimiques au même titre que tous les autres, dont au reste ils ne diffèrent pas, — car à le bien prendre tous les phénomènes de l'univers sont des phénomènes de la vie, puisque tous entrent également dans la constitution du corps vivant, — ce n'est pas nous qui voulons le contester, et même nous n'avons jamais dit autre chose. Mais conclure de là que l'étude de la morphologie ne constitue pour les sciences de la vie qu'un état transitoire; que la classification est pour ces sciences un procédé provisoirement nécessaire que leurs progrès ultérieurs rendront inutile; qu'enfin l'anatomie et la physiologie sont destinées à se résoudre un jour dans la physique et dans la chimie, ou plutôt dans la mécanique, c'est aller trop loin. Ici

encore l'hypothèse que l'on fait au nom de la science suppose que les explications physico-chimiques qu'on donne des phénomènes de la vie peuvent être exhaustives. Mais, si elles ne le sont pas, c'est-à-dire si le monde est infini, la morphologie des phénomènes de la vie n'a pas son principe dans la mécanique : dès lors la physiologie et l'anatomie demeurent avec le caractère de sciences irréductibles. On voit que les conditions d'existence de l'anatomie et de la physiologie comme sciences autonomes et *sui generis* sont précisément les mêmes que nous avons reconnues être celles de la contingence dans l'univers. Il n'est donc pas à craindre qu'il y ait incompatibilité entre l'esprit, la méthode ou les résultats acquis des sciences biologiques et la doctrine de la contingence.

Mais ce ne sont pas seulement les lois de la nature qu'on a prétendu, à tort, opposer au nom de la science à la doctrine de la contingence, c'est encore le principe de la permanence de la force. — On peut différer d'avis sur la manière dont il convient de formuler ce principe ; mais tout le monde est d'accord pour reconnaître que ce qu'il affirme d'une manière essentielle c'est la connexion absolue de tous les phénomènes de l'univers entre eux. Dès lors il est clair que ce principe, s'il est vrai, détruit en effet une certaine conception de la contingence — celle des partisans de la liberté d'indifférence — consistant à supposer que la liberté est maîtresse des phénomènes pris isolément ; et qu'elle peut, dans la série que les phénomènes forment, en choisir un pour le modifier à son gré, sans toucher aux autres, sinon à ceux qui résultent directement de celui-là. Mais en est-il de même à l'égard de cette conception fort différente de la première qui consiste à mettre la contingence, non plus dans le détail des phénomènes, mais dans l'ensemble, en attribuant à cet ensemble le caractère d'une unité métaphysique et absolue ? Non, cette seconde manière de concevoir la contingence n'a plus rien qui s'oppose au principe de la permanence de la force. Elle est au contraire entièrement d'accord avec lui, ou plutôt elle le répète, puisque ce qu'elle affirme c'est justement ce qui fait l'objet de ce principe, à savoir l'unité de l'univers. Dira-t-on que cependant il est impossible de considérer la quantité de la force totale existant dans l'univers comme constante, du moment où l'on admet qu'il y a de la contingence dans le développement des phases successives de son existence ? Ce serait, à notre avis, mal comprendre le principe de la permanence de la force, et lui attribuer un sens qu'il ne peut avoir ; car il ne peut être question de totaliser

la somme des forces existant dans l'univers si cette somme ı infinie; et si cette somme n'est pas totalisable, que signifie-t-il de déclarer constante? C'est pourquoi, comme nous venons de le dii le principe dont il s'agit s'oppose à l'idée d'une insertion possil dans la série phénoménale d'un phénomène que n'appelaient poi ses relations nécessaires avec tous les autres; mais il n'a nul ra port aux caractères que doit présenter une somme de phénomèn que ni la nature ni l'esprit ne peuvent effectuer. Voici donc ı premier point sur lequel se sont trompés ceux qui ont opposé la doctrine de la contingence le principe de la permanence de force : la doctrine de la contingence, pourvu qu'on sache l'entendı ne contredit pas le principe; au contraire, elle l'implique.

Mais il est une autre erreur encore qu'ont commise ces mêm philosophes: ç'a été de croire que la permanence de la force est ı principe d'ordre scientifique, et que les intérêts dont ils prenaie la défense en s'en faisant une arme contre la contingence étaie ceux de la science. En effet, est-ce la science qui exige que l'unive soit un, et que par conséquent la connexion de tous les phér mènes de l'univers entre eux soit absolue? Oui, si la science a pc objet la synthèse universelle des phénomènes, auquel cas e devient une métaphysique, ou plutôt *la métaphysique*, la sei métaphysique possible : thèse d'ailleurs absolument légitime, qui s'impose, s'il faut considérer l'univers comme fini. Mais l'univers est infini au contraire, il en est autrement. Alors la sciei peut encore créer des synthèses partielles; — encore sont-ce ‹ synthèses idéales, car une synthèse réelle ne peut jamais être p tielle — mais la synthèse totale n'est plus de son domaine, puisc la synthèse totale ne peut résulter d'une connaissance progressi ment croissante des parties du tout; et par conséquent elle n'est p intéressée au principe de la permanence de la force, qui représe exclusivement la possibilité, ou plutôt la réalité même de la synth totale. La permanence de la force, dans cette seconde suppositi qui est la vraie, est un principe d'ordre métaphysique, et nullem scientifique.

Qu'on ne dise donc pas, comme l'ont fait tant de savants et de p losophes, que mettre de la contingence dans le monde des phé mènes sous une forme quelconque, c'est se condamner à rejetei science et tomber dans l'absurde. La vérité est que la scien ayant pour unique fonction de rattacher un phénomène à un nom limité d'antécédents par des lois abstraites, est absolument indi rente à la question de savoir si le tout des phénomènes est con gent ou non. Les seules difficultés qui puissent être opposées ἑ

doctrine de la contingence sont d'ordre métaphysique. Encore ces difficultés se réduisent-elles au fond à une seule. Nous avons partout pris pour accordé que l'univers est infini. Toutes les théories que nous avons exposées reposent sur cette thèse fondamentale. Que cette thèse se trouve fausse, il ne restera rien de toutes les considérations qui précèdent, et nous ne craignons pas d'ajouter, rien de la doctrine de la contingence; car, parmi les idées que nous avons exprimées, il en est une qui reste vraie dans tous les cas, c'est que si l'univers n'est pas infini la contingence est impossible. Or on peut soutenir que l'univers est fini, et plusieurs philosophes, même des plus recommandables, le soutiennent. Que ce soit là une difficulté bien grande, et suffisante pour motiver un doute sérieux à l'égard de la contingence, à vrai dire, nous ne le croyons pas. Pourtant cette difficulté existe. Le moyen de la lever c'est de s'attacher à l'étude de la question du continu et de la résoudre. La philosophie contemporaine l'a bien compris, et tout permet d'espérer que les efforts qu'elle fait dans cette voie seront bientôt couronnés de succès.

Cette question résolue, et résolue, nous en avons la ferme confiance, en faveur de la thèse infinitiste, toutes les difficultés auxquelles donne lieu la doctrine de la liberté seront-elles levées enfin? Non, il en restera une, plus grave que toutes les autres, la difficulté théologique. On ne parle guère aujourd'hui de cette difficulté-là. Seules les objections tirées de l'ordre scientifique préoccupent les esprits; seules elles sont mises en avant par les adversaires du libre arbitre. Pourtant ces objections ne sont rien, nous venons de le voir. L'objection théologique est considérable au contraire. Elle l'est même tellement que la raison fondamentale sur laquelle repose le système de Spinoza, si radicalement exclusif de la liberté, c'est l'incompatibilité de l'existence de Dieu et de la liberté de l'homme. Cette incompatibilité est d'ailleurs aisée à comprendre. Si nous sommes libres, il y a en nous quelque chose qui ne vient pas de Dieu, quelque chose qui a en nous sa racine première et son origine fondamentale. Or, si nous sommes la racine première et l'origine fondamentale de quelque chose, nous sommes des absolus; et si nous sommes des absolus, « l'hypothèse-Dieu » devient inutile, sinon absurde. Dira-t-on que c'est là une conséquence de laquelle on peut prendre son parti? On aura tort, attendu que la multiplicité de l'absolu c'est le renversement de la raison humaine. Conclusion : il faut, de toute nécessité, rejeter la doctrine du libre arbitre.

Seulement il y a à ce raisonnement, tout clair qu'il est, une contrepartie. Si nous n'avons l'initiative absolue de rien, si Dieu fait tout

en nous, il est aussi tout ce que nous avons d'être et de réalité. Dès lors nous disparaissons complètement, absorbés, engloutis par l'être universel. Rien de notre individualité ne subsiste plus, même à titre d'apparence; car une apparence c'est encore quelque chose et ce qui n'a rien à soi, ce qui ne possède aucun bien propre, n'est rien, absolument rien. Il y a là une conséquence du principe posé contre laquelle tout le génie d'un Spinoza se débat en vain. Être c'est être absolu, si donc l'absolu est un, il n'y a qu'un être qui est Dieu, et l'existence de quelque chose qui se distingue de Dieu à un titre quelconque est impossible.

Que conclure de ces contradictions, sinon que le problème est insoluble? Mais comment ne le serait-il pas? Nous avons vu plus haut que les rapports nouménaux des monades entre elles, et l'action qu'elles exercent les unes sur les autres, sont choses inaccessibles à notre entendement constitué pour penser et comprendre de tout autres objets. Mais les mêmes raisons ne nous interdisent-elles pas, plus complètement encore s'il se peut, la prétention insensée de pénétrer à l'aide de ce même entendement au sein de la nature divine pour voir comment s'y résolvent les difficultés qui viennent d'être signalées? Il est donc certain que nous ne pouvons pas, que nous ne pourrons jamais dire comment se concilie le libre arbitre de l'homme avec les attributs nécessaires de l'Être divin; mais cette impuissance n'est pas de nature à faire naître dans nos esprits le moindre doute au sujet de la réalité du libre arbitre lui-même, parce que nous savons qu'elle tient, non pas à ce que la doctrine du libre arbitre est une doctrine erronée, mais une cause toute différente; de sorte qu'en définitive cette terrible difficulté se trouve être une difficulté nulle. La doctrine du libre arbitre, nous croyons l'avoir montré suffisamment, est nécessaire à l'interprétation métaphysique du monde phénoménal : c'en est assez pour que nous n'ayons pas à nous préoccuper de ce qui rend le libre arbitre possible dans le monde des noumènes.

CHARLES DUNAN.

LE SOCIALISME SUIVANT LES RACES[1]

III. — Le développement progressif du socialisme chez les peuples latins.

§ 1. *L'absorption par l'État.* — Il a été suffisamment indiqué que le socialisme, sous la forme du socialisme d'État, ou, ce qui revient au même, du collectivisme, était en France la floraison d'un long passé, la conséquence ultime d'institutions déjà bien vieilles. Loin de pouvoir être considéré comme une doctrine révolutionnaire, le moderne collectivisme devrait plutôt être considéré comme une doctrine fort rétrograde, et ses sectateurs comme de timides réactionnaires se bornant à propager les plus anciennes et les moins élevées des traditions latines. Ils nous annoncent bruyamment chaque jour le triomphe prochain de leurs doctrines. Ils n'étaient pas nés encore que nous en étions victimes depuis longtemps. Nous allons le montrer maintenant, et, du même coup, laisser pressentir ce que nous réserve le collectivisme quand son évolution, déjà si avancée, sera complète.

Le socialisme d'État, c'est-à-dire la centralisation entre les mains des représentants de l'État de tous les éléments de la vie d'un peuple, est peut-être la caractéristique la plus fondamentale, la plus irréductible des sociétés latines. Loin d'être entrée dans une phase de déclin, cette absorption ne fait que s'accroître chaque jour. Bornée pendant longtemps au gouvernement politique, elle ne pouvait s'étendre beaucoup dans le domaine de l'industrie à une époque où l'industrie n'existait guère. Lorsque cette dernière est devenue prépondérante, le gouvernement politique est devenu progressivement industriel. L'État s'est vu obligé — en matière de chemins de fer, de ports, de canaux, de constructions, etc. — de suppléer l'initiative qui manquait aux citoyens. Il dirige exclusivement lui-même les plus importantes entreprises et garde le monopole de nombreuses exploitations : enseignement, télégraphes, téléphones, tabacs, allumettes, etc., qu'il a successivement absorbées. Celles auxquelles il ne préside pas directement il est obligé de les entretenir pour les

1. Fin. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

[illegible] Ainsi [illegible] millions de [illegible] même.

[illegible] sous les formes [illegible] immense [illegible]

[illegible] l'État [illegible] améliorations [illegible] l'État [illegible]

[illegible] exemple bien typique de cet état d'esprit [illegible] habitants de la petite île de [illegible] d'un égout [illegible] le Conseil municipal [illegible] pour assurer sur l'accident [illegible] s'adresser à l'État. L'auteur a consacré quatre grandes colonnes de son journal à [illegible] les démarches qui furent faites. Grâce à l'intervention d'un nombre considérable de ministres, sénateurs, députés, préfets, ingénieurs, etc., le dossier fit [illegible] vingt stations dans diverses administrations, et l'autorisation [illegible] au bout de deux ans [illegible] à la commune. En attendant la solution demandée, les habitants continuèrent à boire de l'eau d'égout, sans [illegible] l'idée de remédier eux-mêmes à l'accident. Les exemples suggérés par l'expérience montrent que les choses se passaient exactement de la même façon sous l'ancien régime.

On a bien tort de reprocher aux collectivistes de vouloir remettre

tous les monopoles, toutes les industries, tous les services publics dans les mains de l'État. Ce rêve ne leur est pas spécial, puisqu'il est celui de tous les partis : c'est un rêve de race.

Assailli de toutes parts, l'État se défend comme il peut; mais sous la pression unanime du public, il est bien obligé malgré lui d'absorber et de réglementer. C'est de tous les côtés qu'on lui demande d'intervenir, et toujours dans le même sens, c'est-à-dire dans le sens de la restriction de l'initiative et de la liberté des citoyens et de l'action prépondérante des fonctionnaires. Les lois qu'on lui propose chaque jour ainsi sont innombrables; lois pour décider le rachat des chemins de fer et les faire administrer par l'État, lois pour s'emparer du monopole de l'alcool, lois pour s'emparer de la gestion de la Banque de France, lois pour réglementer les heures de travail dans les manufactures, lois pour empêcher la concurrence des produits étrangers, lois pour donner une pension de retraite à tous les ouvriers âgés, lois pour obliger les adjudicataires de fournitures publiques à n'employer que certaines catégories d'ouvriers, lois pour réglementer le prix du pain, lois pour imposer les célibataires de façon à les obliger de se marier, lois pour accabler d'impôts les grands magasins au profit des petits, etc., etc.

Tels sont les faits. Examinons maintenant leurs conséquences.

§ 2. *Les conséquences.* — Les conséquences de cette absorption de tous les services par l'État et de son intervention constante — absorption et intervention réclamées par tous les partis sans exception — sont tout à fait désastreuses pour le peuple qui les subit, ou plutôt qui les impose. Cette intervention permanente finit par tuer entièrement chez les citoyens les sentiments d'initiative et de responsabilité qu'ils possèdent déjà si peu. Elle oblige l'État à diriger à grands frais, en raison de la complication de son mécanisme, des entreprises que les particuliers, ayant le ressort de l'intérêt personnel comme mobile, mèneraient à bien sans tant de dépenses, comme ils le font d'ailleurs dans d'autres pays.

Ce sont là des résultats constatés longtemps par les économistes : « La concentration des forces économiques aux mains de l'État, écrit M. Leroy-Beaulieu, conduit la France nouvelle à la ruine des initiatives privées, à l'abâtardissement des volontés et des énergies individuelles; pour aboutir à une sorte de servage bureaucratique ou de césarisme parlementaire, énervant à la fois et démoralisant pour le pays appauvri. »

« La réglementation, dit de son côté Herbert Spencer, appelle d'autres réglementations, en faisant naître des conséquences nullement prévues par le législateur... Toute réglementation implique

la création de nouveaux agents régulateurs, un plus grand dévelop-pement du fonctionnarisme et une augmentation du corps des fonc-tionnaires. Plus l'intervention de l'État s'accentue, plus les gou vernés perdent leur initiative individuelle... de plus, chaqu nouvelle ingérence de l'État fortifie l'opinion tacite d'après laquelle c'est le devoir de l'État de remédier à tous les maux et de réalise tous les biens. »

Jamais les économistes n'ont eu aussi visiblement raison, e jamais pourtant ils n'ont plus complètement prêché dans le désert Personne ne conteste leurs assertions, et pourtant nous continuon à nous avancer de plus en plus dans une voie qui conduira au der nier degré de la décadence et de la servitude les peuples qui s'y son engagés.

C'est, qu'en effet, par le fait même qu'on s'y est engagé, on s trouve forcé de la parcourir jusqu'au bout. Ce n'est qu'au moyen d'une armée de plus en plus immense d'agents, que l'État peu arriver à tout diriger à tout administrer, à tout centraliser. Ils coû taient annuellement 295 millions à peine il y a vingt-cinq ans ; il coûtent 500 millions aujourd'hui ; et, fatalement, leur nombre doi augmenter dans d'immenses proportions. L'instruction donnée pa l'État ne sert plus guère qu'à créer des fonctionnaires pour l'État La moitié des lycéens se destinent aux fonctions publiques. Seul les fruits secs vont au commerce, à l'agriculture et à l'industrie ce qui est exactement le contraire de ce qui se passe en Amériqu et en Angleterre.

L'État se défend comme il peut contre cette invasion de diplômés auxquels leur déprimante éducation, leurs aptitudes héréditaires n donnent pas la somme d'initiative nécessaire pour se créer de situations indépendantes. Ils n'ont de volonté que pour apprendr par cœur les plus gros manuels ; et, sur ce point, rien ne les rebute L'État grossit sans cesse la matière des examens, rend les manuel de plus en plus épais ; rien ne décourage les candidats. Avec le quar de la patience qu'il faut pour apprendre par cœur de fastidieuse inutilités, la plupart feraient fortune dans l'industrie ; mais ils n' songent même pas. On a pu dire avec raison que notre siècle était l siècle des examens. C'est exactement le système chinois ; et, comm l'a fait observer justement Renan, il a produit dans ce peuple d mandarins une incurable sénilité.

En fait, c'est la bureaucratie qui gouverne aujourd'hui la France et fatalement elle la gouvernera de plus en plus. Le pouvoir d l'État se trouve émietté entre d'innombrables mains. L'irrésistibl besoin des Latins d'être gouvernés étant accompagné d'un besoi

non moins irrésistible d'autorité, tous les agents qui représentent l'État se gouvernent les uns les autres suivant une hiérarchie minutieuse et rigide qui descend par étapes successives du ministre au dernier des cantonniers. Chaque fonctionnaire ne possède que des attributions fort étroites, et ne peut accomplir le moindre acte sans recourir à toute une hiérarchie placée au-dessus de lui. Il est emprisonné dans un lacis inextricable de règlements et de complications auxquels il ne peut se soustraire, et dont le poids retombe nécessairement sur tous ceux qui sont dans l'obligation de s'adresser à lui.

De hiérarchies si compliquées, il résulte tout d'abord que tout ce qui est produit par l'État est produit d'une façon très honnête assurément, mais aussi très lente et très coûteuse. Ce n'est pas en vain que les citoyens d'un pays renoncent à diriger eux-mêmes leurs affaires et à tout confier aux mains de l'État. Ce dernier leur fait forcément payer très cher son intervention. On peut citer comme un bien typique exemple les divers chemins de fer que les départements ont obligé l'État à construire.

Pour obéir à la pression publique, il a successivement construit et administré directement près de 2800 kilomètres de lignes, qui ont coûté, d'après le rapport de la commission du budget pour 1895, l'énorme somme de 1275 millions en y comprenant les insuffisances annuelles capitalisées. Les bénéfices annuels étant de 9 millions, alors que les dépenses sont de 57 millions, le déficit est d'environ 48 millions par an. Ce déficit tient en partie aux frais gigantesques d'exploitation. Alors que le coefficient d'exploitation est de 50 p. 0/0 pour les grandes compagnies, telles que Paris-Lyon et l'Orléans, par exemple, peu intéressées à économiser pourtant — puisque l'État leur garantit un minimum d'intérêt — le coefficient d'exploitation des chemins de fer de l'État atteint le chiffre invraisemblable de 77 p. 0/0.

Par des procédés compliqués et surannés, la nécessité pour les employés de s'assujettir, pour sauvegarder leur responsabilité, aux plus minutieuses formalités [1], une routine supprimant tout effort, se produisent ces frais énormes dans tout ce qui est administré par l'État. Les derniers rapports faits au nom de la commission du

1. On peut citer comme type de l'état mental créé par les nécessités bureaucratiques l'exemple donné au Parlement par un ancien ministre, M. Delcassé, d'une longue controverse dans le bureau d'un ministère, ayant pour but de savoir si une dépense de 77 kilos de fer dont le prix officiel est de 4 fr. 50 les 100 kilos, figurerait pour 3 fr. 46 ou pour 3 fr. 47 dans le budget de ce ministère. Pour décider il fallut une demi-douzaine de chefs de bureau et finalement l'intervention du ministre lui-même.

budget, par M. Cavaignac sur le budget de la guerre, et par M. Pelletan sur celui de la marine, montrent que les complications administratives dépassent tout ce qu'on peut imaginer. Dans le rapport de M. Cavaignac, on voit, parmi un grand nombre de faits analogues, l'histoire invraisemblable et véridique pourtant, de ce chef de bataillon qui s'étant permis de se faire confectionner aux Invalides une paire de bottines non réglementaire, dut verser 7 fr. 80 à l'État. Pour régulariser ce versement il fallut trois lettres du ministre de la guerre, une lettre du ministre des finances, et une quinzaine de lettres, décisions ou rapports de généraux, directeurs, chefs de services, etc., placés à la tête des divers services administratifs. Dans le rapport de la commission du budget de la marine, on voit des complications bien plus formidables encore : la solde mensuelle d'un simple lieutenant de vaisseau comprend une collection de soixante-six tarifs différents, « tous pourvus d'une longue queue de décimales ». Pour obtenir dans un port de mer une « paumelle de voilier », morceau de cuir valant dix centimes, il faut établir une feuille spéciale pour laquelle on devra aller, dans tous les coins du port, chercher six signatures différentes. Une fois le morceau de cuir confectionné, recommencement de nouvelles écritures et d'inscriptions sur de nouveaux registres. Pour la réception de certains objets il faut des pièces de comptabilité qui demandent quinze jours de travail. Le nombre des états dressés par certains bureaux est évalué à 100 000. A bord la complication n'est pas moindre : l'approvisionnement bureaucratique est prodigieux, « nous y avons trouvé, dit le rapporteur, avec trente-trois volumes de règlements destinés à fixer les détails de la vie administrative du bord, l'énumération de 230 types divers de registres, livres, carnets, états quotidiens et mensuels, certificats, pièces de recettes, fascicules, feuilles volantes, etc. Dans ce dédale de chiffres les malheureux employés ne se reconnaissent bientôt plus. Écrasés par ce formidable labeur, ils en arrivent à travailler tout à fait au hasard. « Des centaines d'employés, dit le rapporteur, sont exclusivement occupés à calculer, à transcrire, à copier dans d'innombrables registres, à reproduire sur d'innombrables feuilles volantes, à diviser, à totaliser, à envoyer au ministre des chiffres qui n'ont aucune réalité, qui ne répondent plus à rien dans l'ordre des faits, qui seraient probablement plus rapprochés de la vérité si on les inventait de toutes pièces. »

Aussi est-il impossible d'arriver à aucun renseignement précis sur les approvisionnements, dont chaque catégorie dépend de toute une série de bureaux ayant chacun leur autonomie. Quelques vérifications faites au hasard par le rapporteur du budget lui ont donné les

chiffres les plus extravagants. Alors que des choses essentielles manquaient absolument et qu'il fallait les acheter d'urgence, comme ces 23 000 cuillères et fourchettes, citées dans son rapport, et qui, vendues 10 centimes au détail dans les rues de Toulon, furent payées 50 centimes par l'administration, on rencontre des objets dont on a un approvisionnement pour trente ans, d'autres pour soixante-huit ans. Quant aux achats de l'Administration, les chiffres qui ont pu être relevés sont véritablement stupéfiants. Elle paie en Extrême-Orient — pays de production — le riz 60 0/0 plus cher qu'à Toulon. Les prix payés pour tous les objets sont généralement le double de ce que paierait un particulier, simplement d'ailleurs parce que ne pouvant payer avant la régularisation de pièces de comptabilité innombrables, l'Administration est obligée de s'adresser à des intermédiaires qui lui font des avances remboursées souvent très tard à cause de l'épouvantable complication des écritures. Tout ce gaspillage effroyable et forcé se traduit par un nombre immense de millions aussi dépensés en pure perte que si on les jetait à l'eau. Un industriel qui conduirait ainsi ses affaires n'attendrait pas longtemps la faillite.

Le rapporteur que nous citions plus haut a eu la curiosité de voir comment s'y prenait l'industrie privée, et comment pouvaient être évités ces milliers de registres et d'employés, cette comptabilité qui aboutit, par l'impossibilité même de s'y reconnaître, aux plus graves désordres. Rien n'était plus intéressant que cette comparaison qui met en présence le socialisme d'État, tel que le rêve le collectivisme, et l'initiative privée telle que la comprennent les Anglais et les Américains.

Voici comment il s'exprime :

Pour avoir un point de comparaison, nous avons fait demander comment procédait un grand établissement d'industrie privée, qui touche un de nos arsenaux, et qui, comme lui, est consacré à la construction des navires. On jugera de l'importance de cet établissement, si l'on songe qu'en ce moment, il a sur chantier un de nos grands croiseurs de 1[re] classe, deux cuirassés brésiliens, un croiseur à vingt-trois nœuds, un paquebot et cinq navires à voile; en tout, une flotte de 68,000 tonnes. On accordera qu'il faut, pour cela, des magasins d'une certaine importance.

Un grand-livre suffit à la comptabilité de chacun de ces magasins. En outre, au-dessus de la place où est déposée chaque sorte d'objets, est placée une planchette indiquant la nature de l'objet, le numéro du folio du grand-livre correspondant, et au-dessus, en trois colonnes, les entrées, les sorties et les existants. Ainsi on peut, du premier coup d'œil, connaître l'état des approvisionnements. Si un chef d'atelier a

besoin d'y puiser, il délivre un bon signé et daté, indiquant le num
et la nature de l'objet qu'il réclame. Le magasinier inscrit au do
nom, le poids, le prix par unité, le prix total, et les bons sont tr
crits sur un cahier, puis sur un grand-livre. Rien de plus simple
à ce qu'il semble, de plus suffisant.

Il eût été intéressant de comparer les prix de revient de l'ind
trie privée, qui est obligée de gagner de l'argent, avec ceux
l'Etat, qui n'a pas à en gagner. La comparaison été faite dep
longtemps : ce que l'Etat fait lui-même lui revient en général
25 à 50 pour 100 plus cher que ce qui est fabriqué par l'indust
privée. Pour les cuirassés dont le prix total est d'environ 20 milli
la différence entre les prix de revient payés en Angleterre et c
payés en France est d'environ 25 pour 100 d'après le rapport de M.
Kerveju [1].

Appliqué aux colonies le même système engendre les plus dés
treux résultats. Il a amené la ruine progressive de nos établis
ments. Alors que les colonies anglaises ne coûtent rien au budg
nous dépensons 80 millions par an pour entretenir les nôtres.
échange de ces 80 millions, nous faisons avec elles un chi
d'affaires commerciales d'environ 90 millions, lesquels ne laiss
pas 15 millions de bénéfices. On a donc 15 millions de rece
devant 80 millions de dépenses, soit 65 millions de déficit ann
Ce déficit est beaucoup plus qu'une simple perte, car cette som
de 65 millions sert, en réalité, à développer le commerce de
concurrents. C'est à eux en effet surtout que nos colons achèt
nos nationaux n'étant pas capables de produire aux mêmes prix

1. La comparaison entre les prix de revient de l'industrie privée et ceux
établissements de l'État, est fort difficile parce que les intéressés oublien
faire figurer dans le prix de revient des dépenses considérables, loyers, tr
ment d'employés, etc., imputées à d'autres budgets. C'est ainsi qu'il a été pr
à la Chambre des députés, par une enquête spéciale faite par la commissio
budget, que l'Imprimerie nationale qui prétendait réaliser des bénéfices su
opérations, présentait un déficit annuel de 640 000 francs. Ce n'est pourtan
le bon marché de ses livraisons qui a produit ce déficit. Le rapporteur a pr
que le prix de revient des imprimés dans cet établissement entretenu par l
qui lui donne indirectement 888 000 francs de subvention, était de 25 à 30 p
supérieurs à ceux de l'industrie privée. Les différences sont parfois bien
fortes. Parmi les exemples cités à la Chambre on peut mentionner celui
ouvrage spécial que voulait publier le ministère de la marine. L'Imprin
nationale, établissement subventionné, demandait 60 000 francs. Un éditeur
non subventionné, en demanda 20 000. Il est vrai que dans l'Imprimerie n
nale — qu'on peut considérer comme type des établissements de la future so
collectiviste — tout se passe avec une minutieuse régularité. Un des rapport
M. Hervieu, s'exprime ainsi : « Il faut un carré de papier autorisant à y en
un autre autorisant à y faire l'achat projeté, un autre autorisant à emport
qu'on a acheté, un autre enfin autorisant à en sortir. »

chiffre des affaires faites par nos colons avec les étrangers est supérieur de 46 millions à celui qu'ils font avec nos nationaux. Il est difficile qu'il en soit autrement en songeant aux entraves administratives dont nous entourons notre commerce dans nos colonies. Pour administrer les 2 millions d'habitants de la Cochinchine, nous possédons plus de fonctionnaires que les Anglais pour administrer 250 millions d'Hindous.

Ces procédés d'administration nécessitent naturellement un budget écrasant : de 1800 millions en 1869, il est progressivement monté à 3 milliards et demi, somme qu'il faut porter à 5 milliards, si au budget de l'Etat on ajoute celui des communes. Un tel budget ne peut s'alimenter que par des impôts également écrasants[1]. Obéissant à la tendance générale des esprits de s'opposer à toutes les entreprises dues à l'initiative privée des particuliers, l'Etat accable les industries d'impôts parfois extravagants. Dans son dernier rapport, la Compagnie des Omnibus faisait ressortir que, pour un dividende de 40 francs par action payé à ses actionnaires, elle versait à l'Etat ou à la Ville 137 francs de taxes, soit un impôt de plus de 300 pour cent (4551000 francs par an). Pour la Compagnie générale des voitures, l'Etat et la Ville prélèvent sur la recette quotidienne de chaque voiture 2 fr. 44 centimes, alors qu'il revient au capital 11 centimes, etc. Toutes ces entreprises marchant forcément vers la ruine, sont fatalement destinées tôt ou tard à passer, elles aussi, dans les mains de l'Etat.

Les chiffres qui précèdent permettent de pressentir ce que nous ménage le socialisme d'Etat lorsque son évolution sera complète : ce sera la ruine absolue et rapide pour toutes les industries des pays où il triomphera complètement.

Il serait presque superflu d'ajouter que les effets de la centralisation et de l'absorption par l'Etat, constatés en France, s'observent également chez les autres nations latines. Ils s'y observent même à un degré beaucoup plus intense encore. Les choses en sont arrivées en Italie au point que le gouvernement a déposé au parlement, dans la séance du 21 février 1894, un projet de loi d'après lequel le roi devait être investi pendant une année de pouvoirs dictatoriaux pour essayer de réorganiser les administrations de l'Etat. Il est à regretter que cette loi n'ait pas été adoptée; car son application eût montré

1. Pour des produits d'un usage courant comme le sucre, l'impôt est du double de la valeur de l'objet; pour l'alcool, il est cinq fois supérieur à la valeur de l'objet. Le sel, le tabac, le pétrole sont imposés d'une façon analogue. Les produits les plus essentiels, tels que le pain et la viande, subissent par suite en droits de douane des renchérissements qui en doublent parfois la valeur.

clairement combien sont vaines les tentatives de réforme des insti tutions, quand elles sont les conséquences de l'état mental d'un race.

On peut se faire une idée du développement du socialisme d'Eta en Italie, et des entraves qu'il produit, par les extraits suivants d'u rapport du député italien Bonasi, publié par la *Revue politique* e *parlementaire* en octobre 1895 :

Aux chefs de service qui président en province aux différentc branches de l'administration, on ne laisse non seulement aucune ini tiative, mais pas même cette timide latitude d'interprétation et d'ap plication qui est pourtant inséparable de l'exercice d'une fonctio administrative : en dehors des attributions qui leur sont expressémen conférées par les lois, règlements, circulaires et instructions ministe rielles, ils ne peuvent pas bouger d'une semelle sans l'autorisatio préalable et l'approbation ultérieure du ministre dont ils dépendent. Les préfets, les intendants des finances, les présidents de cour, le recteurs d'université ne peuvent autoriser une dépense même minim ou ordonner une réparation, quelque peu importante ou quelqu urgente qu'elle soit, sans que leur décision ait reçu le Saint-Chrêm du *placet* ministériel....

.... Si une commune ou un établissement de bienfaisance veut acque rir un immeuble, ne fût-ce qu'un mètre de terrain, ou qu'il s'agis de l'acceptation d'un legs fait en sa faveur, même de quelques *lire* on exige une délibération du Conseil communal ou de l'administr tion de l'établissement, et de plus, dans les deux cas, un vœu de Commission administrative provinciale : une requête au Roi po l'autorisation suprême, un rapport du préfet qui accompagne l'envoi a ministère, avec le vu et les pièces justificatives ; un rapport du minist au conseil d'État, un avis de ce conseil, et finalement un décret roy et son enregistrement à la cour des comptes.

Les conséquences inévitables de cet état de choses ont été u accroissement très rapide de tous les fonctionnaires : en moins d huit ans, leur nombre s'est accru de 10 000 exigeant un suppléme de 22 millions de dépenses.

Des faits identiques se produisant dans des pays dont les race bien que fort différentes, possèdent certaines caractéristiques sem blables, notamment le défaut d'initiative, l'insuffisance de l'énerg et l'incurable besoin d'être gouvernées, montrent bien à quel poi tous les faits que nous avons signalés sont la conséquence d la constitution mentale de ces races. La démonstration sera pl probante encore, quand on rapprochera ce qui précède de ce q

nous aurons à dire dans un autre chapitre des résultats produits par l'initiative privée chez les Anglo-Saxons.

Il faut surtout retenir de ce qui précède que c'est uniquement à nous-mêmes, et non aux gouvernements, que nous devons nous en prendre de l'extension progressive du rôle de l'Etat et de ses conséquences. Quel que soit le gouvernement que l'on suppose : République, Césarisme, Communisme ou Monarchie; qu'il ait à sa tête Héliogabale, Louis XIV, Robespierre ou un général victorieux, le rôle de l'Etat ne saurait changer chez les peuples latins. Bon ou mauvais ce rôle est la conséquence des sentiments de leur race. L'Etat, en réalité, c'est nous-mêmes, et nous n'avons à nous en prendre qu'à nous-mêmes de son organisation. Suivant cette autre disposition mentale, déjà signalée par César, c'est au gouvernement seul que nous nous en prenons de nos propres défauts; et nous restons persuadés qu'en changeant les institutions ou les chefs tout sera transformé. Aucun raisonnement ne saurait nous guérir d'une telle idée. Nous pouvons cependant en pressentir la fausseté, en considérant que lorsque les hasards de la politique amènent à la tête de départements ministériels les députés qui ont le plus vivement critiqué les administrations qu'ils se trouvent appelés à diriger, il n'est pas d'exemple qu'ils aient pu modifier, si légèrement que ce soit, ce qu'ils considéraient comme d'intolérables abus. Il n'y a qu'à citer l'exemple du ministère de la marine pour justifier surabondamment ce qui vient d'être avancé.

§ 3. *L'Etat collectiviste.* — Nous venons de voir les progrès du socialisme d'Etat et leurs conséquences; il nous reste à montrer combien sont peu nombreuses les étapes reste à franchir pour arriver au collectivisme complet, tel que le rêvent les pontifes de la doctrine.

Les dangers du collectivisme n'ont pas échappé aux hommes d'Etat doués de quelque perspicacité, mais ils ne semblent pas avoir très bien vu que nous y sommes entrés depuis longtemps et croient peu à sa réalisation. Voici comment s'exprime à ce sujet un des plus éminents d'entre eux, M. Burdeau, ancien président de la Chambre des députés :

Le péril à craindre, ce n'est pas que le collectivisme triomphe, s'établisse, modèle la société à sa guise. C'est qu'il continue à pénétrer les esprits, à pénétrer à petites doses dans nos institutions, à jeter le mépris sur le capital, sur le patronat, sur les institutions qui en dérivent (établissements de crédit, banques, etc.), sur l'initiative privée, sans cesse vilipendée au profit des monopoles d'État, sur l'épargne, sur la propriété individuelle, sur les héritages, sur les salaires propor-

tionnés aux mérites et à l'utilité de produit offert, sur les moyens (servent aujourd'hui à l'élévation des humbles vers des situations m(leures, — et si ce n'est la leur, celle de leurs descendants, — à l'ent tien de la société par les millions d'efforts de l'initiative surexcitée] l'intérêt.

On arriverait ainsi à enfler prodigieusement le rôle de l'État, er chargeant des chemins de fer, des mines, de la banque, peut-être (entreprises de navigation, des assurances, des grands magasins écraser d'impôts les fortunes moyennes ou grandes, les successio tout ce qui stimule l'homme aux inventions, aux entreprises hard ou de longue haleine, tout ce qui fait de lui un agent prévoyant, s(geant aux générations futures, travaillant pour l'humanité à venir dégoûter le travailleur des besognes difficiles, de l'économie, de l' poir de percer; bref à réduire l'individu à la médiocrité des désirs, (ambitions, de l'énergie, du talent, sous la tutelle d'un État envahisse à remplacer de plus en plus l'homme animé par son intérêt par quasi-fonctionnaire.

Ces conclusions de l'éminent homme d'Etat sont évidentes pc tout esprit un peu familier avec les nécessités économiques psychologiques qui conduisent les peuples. Quant à ses doutes s le triomphe du collectivisme, je les crois malheureusement p fondés.

Dans la société de l'avenir, rêvée par les collectivistes, les peup latins sont entrés depuis longtemps. Le socialisme d'Etat est effet, comme je l'ai montré, la conclusion nécessaire de leur pas l'étape finale qui les conduira à la décadence qu'aucune civilisati n'a pu éviter jusqu'ici. Hiérarchisés systématiquement depuis d siècles, nivelés par une éducation universitaire et un système d'e: mens qui les coulent tous dans le même moule; avides d'égalité fort peu de liberté, accoutumés à toutes les tyrannies administrativ militaires, religieuses et morales, ayant perdu toute initiative, tou volonté, habitués de plus en plus à tout remettre à l'Etat, ils s(réduits par les fatalités de leur race à subir le socialisme d'Etat, q les collectivistes nous prêchent aujourd'hui. Je disais plus h: qu'ils y étaient soumis depuis longtemps. Il suffira, pour le montr de voir ce que les collectivistes proposent, et de prouver que qu'ils proposent n'est qu'un développement naturel de ce qui exi déjà. Ils se croient bien novateurs, les collectivistes, mais leur d(trine précipite simplement une phase naturelle d'évolution dont préparation et l'avènement ne sont pas leur œuvre. L'examen su cinct de toutes leurs propositions le prouvera.

Un des buts principaux du collectivisme est l'accaparement]

l'Etat de toutes les industries, de toutes les entreprises. Or, tout ce qui en Angleterre, et surtout en Amérique, est fondé et géré par l'initiative privée : chemins de fer, canaux, ports de mer, universités, banques, etc., est aujourd'hui, chez les pleuples latins, plus ou moins dans les mains de l'Etat, et chaque jour ce dernier s'adjuge de nouveaux monopoles : téléphones et allumettes aujourd'hui; alcool, mines et moyens de transport demain. Quand l'absorption sera complète, une partie importante du rêve collectiviste sera réalisée.

Les collectivistes veulent remettre la fortune publique dans les mains de l Etat par l'élévation progressive des droits de succession. Ces droits de succession s'accroissent chez nous chaque jour : une loi nouvelle vient de les porter à 15 pour cent. Il suffira de quelques élévations successives pour arriver aux taux des collectivistes.

L'Etat collectiviste donnera à tous les citoyens une éducation identique, gratuite et obligatoire. Notre Université, avec son terrible lit de Procuste, a réalisé cet idéal depuis longtemps.

L'Etat collectiviste fera tout diriger par une immense armée de fonctionnaires destinés à réglementer les moindres actes de vie des citoyens. Ces fonctionnaires forment déjà une grosse armée; ils sont aujourd'hui les seuls maîtres réels dans l'Etat. Leur nombre s'accroît tous les jours, par le fait seul que s'accroissent les lois et les règlements qui limitent de plus en plus l'initiative et la liberté des citoyens. Ils surveillent déjà, sous des prétextes divers, le travail dans les manufactures et les moindres entreprises privées. Il n'y aura qu'à grossir un peu encore leur nombre et étendre leurs attributions, pour que le rêve collectiviste soit également réalisé sur ce point.

Tout en espérant arriver à l'absorption des fortunes au profit de l'Etat par l'accroissement des droits de succession, le collectivisme poursuit aussi le capital de toutes façons. L'Etat l'a déjà précédé dans cette voie. Toutes les entreprises privées se voient chaque jour écrasées d'impôts de plus en plus lourds, réduisant de plus en plus la rétribution du capital et la possibilité des entreprises. Il y a des industries, celle des omnibus à Paris, par exemple, qui pour 40 francs versés à l'actionnaire paient 137 francs d'impôts divers, comme je l'ai montré plus haut. Les autres sources de revenus sont successivement atteintes d'impôts croissants. Nous en arrivons à vouloir frapper la rente aujourd'hui. En Italie où cette phase est atteinte depuis longtemps, l'impôt sur la rente s'est progressivement élevé à 20 pour 100. Il suffira d'un petit nombre d'élévations successives de ces impôts pour arriver à l'absorption complète du revenu, et par conséquent du capital au profit de l'Etat.

Enfin, suivant les collectivistes, le prolétariat doit dépouiller le classes dirigeantes des pouvoirs politiques. La chose n'est pas fai encore, mais nous y marchons rapidement. Les classes populair sont maîtresses par le suffrage universel, et elles commencent envoyer un nombre important de socialistes au Parlement. Quai la majorité sera socialiste, le cycle des revendications sera comple Toutes les fantaisies seront possibles; et c'est alors que pour mettre fin s'ouvrira définitivement cette ère des Césars, puis d invasions, qui a toujours marqué, pour les peuples trop vieu l'heure finale de la décadence.

IV. — La conception du role de l'État en Allemagne, Angleterre et en Amérique

§ 1. *Le socialisme en Allemagne.* — L'histoire du socialisme Allemagne sortirait tout à fait des limites de cet ouvrage. Si je l consacre quelques lignes, c'est que son évolution actuelle pourr sembler, au premier abord, contraire à la théorie développée pl haut sur le rapport étroit existant entre les conceptions social d'un peuple et l'âme de ce peuple. Il y a assurément des diff rences profondes entre les races latine et allemande; et cependa les socialistes des deux pays aboutissent pratiquement à des co ceptions identiques.

Avant de montrer pourquoi des théoriciens, appartenant à d races si différentes, arrivent à des conclusions si semblables, in quons d'abord en quelques lignes combien la façon de raisonn des théoriciens allemands diffère de celle des théoriciens latins.

Après s'être inspirés pendant longtemps des idées françaises, l Allemands inspirent ces idées à leur tour. Leur pontife provisoi car ils en changent souvent, est aujourd'hui Karl Marx. Son rô a consisté surtout à essayer de donner une forme scientifique des spéculations bien banales et bien vieilles empruntées, comm l'a fort bien montré un brillant économiste, M. Paul Deschanel, a écrivains français et anglais. Cette tendance à l'esprit scientifiq est d'ailleurs le côté caractéristique des socialistes allemands : l'â de leur race s'y retrouve tout entière. Loin de considérer, avec le confrères latins, le socialisme comme une organisation arbitra qui peut se créer et s'imposer de toutes pièces, ils n'y voient q le développement inévitable de l'évolution économique, et profess d'ailleurs un mépris parfait pour les constructions géométriques notre rationalisme révolutionnaire. Ils reconnaissent qu'il n'y a p plus de lois économiques permanentes que de droit naturel pern

nent; mais seulement des formes transitoires. « Les catégories économiques ne sont point des catégories logiques, mais des catégories historiques. » Les institutions sociales ont une valeur tout à fait relative, et jamais absolue. Le collectivisme est une forme d'évolution dans laquelle les sociétés, par le fait même de l'évolution économique actuelle, doivent nécessairement entrer.

Cette conception évolutioniste du monde est assurément aussi éloignée que possible du rationalisme latin qui, suivant l'exemple de nos pères de la Révolution, veut détruire et rebâtir intégralement la société.

Bien que partis de principes dissemblables, où se retrouvent les caractéristiques fondamentales des deux races, socialistes allemands et socialistes latins arrivent exactement à la même conclusion : refaire la société en la faisant absorber par l'Etat. Les premiers veulent faire cette reconstruction au nom de l'évolution dont ils assurent — sans naturellement pouvoir en fournir la preuve — qu'elle est la conséquence. Les seconds veulent faire la démolition au nom de la raison. Mais les sociétés de l'avenir se présentent pour eux sous une forme identique. Ils professent la même haine du capital et de l'initiative privée, la même indifférence pour la liberté, le même besoin d'embrigader les individus, de les régir par une réglementation à outrance. La réglementation des heures de travail est, pour les socialistes allemands comme pour les socialistes français, « la grande charte du monde moderne ». Les premiers prétendent, comme les seconds, détruire l'État moderne, mais ils le rétablissent aussitôt sous un autre nom avec une administration ne différant de celle de l'État actuel qu'en ce qu'elle possédera des attributions bien plus étendues.

Chez les peuples latins ce socialisme d'Etat est bien, comme je l'ai montré, une conséquence de leur passé, la suite de siècles de centralisation et de développement progressif du pouvoir central. Il n'en est pas tout à fait de même chez les Allemands. C'est par des voies artificielles qu'ils ont été conduits à une conception du rôle de l'Etat identique à celle des peuples latins. Cette conception est la conséquence de la transformation des coutumes, et, par suite, du caractère causé depuis un siècle en Allemagne par l'extension du régime militaire universel. C'est ce que les écrivains allemands les plus éclairés, Ziegler notamment, ont parfaitement reconnu. Le seul moyen possible de modifier l'âme d'un peuple, ou tout au moins ses coutumes et sa conduite, est une discipline militaire rigide. C'est la seule en effet contre laquelle l'individu soit impuisant à lutter. Elle le hiérarchise et lui ôte tout sentiment d'initiative et d'indépendance.

On discute à la rigueur avec des dogmes ; mais comment discuter les ordres d'un chef qui a droit de vie et de mort sur ses subalternes et peut répondre par la prison à la plus humble observation ?

Tant qu'il n'a pas été universel, le régime militaire a constitué un admirable moyen d'oppression et de conquête pour les chefs d'État. Il a fait la grandeur de tous les peuples qui ont su le développer, et aucun n'aurait pu subsister sans lui. Mais l'âge moderne a créé le service militaire universel. Au lieu d'agir, comme jadis, sur une portion fort restreinte d'un peuple, il agit sur l'âme entière de ce peuple. C'est dans les pays où il a atteint, comme en Allemagne, son *maximum* de développement, qu'on peut le mieux étudier ses effets. Aucun régime, même le couvent, ne sacrifie plus complètement l'individu à la communauté, et ne se rapproche plus du type social rêvé par les socialistes. En un siècle, le caporalisme prussien a transformé l'Allemagne et l'a rendue admirablement apte à subir le socialisme d'État. Je recommande à nos jeunes professeurs, en quête de thèses un peu moins banales que celles dont ils se contentent trop souvent, l'étude des transformations opérées pendant le XIXe siècle dans les idées philosophiques et sociales de l'Allemagne par l'application du service militaire universel et obligatoire.

L'extension progressive du rôle de l'État ne pouvait déplaire dans les régions gouvernementales d'une nation aussi hiérarchisée et embrigadée que l'Allemagne moderne. Les socialistes furent donc vus pendant longtemps d'un œil très bienveillant. M. de Bismarck les protégea d'abord, et ils auraient continué à l'être si leur plan de transformation sociale n'avait abouti à vouloir remplacer l'État actuel par un pouvoir populaire impersonnel.

Bien des indices laissent supposer que les socialistes allemands obtiendront pour un instant le triomphe rêvé par eux ; mais ils n'éviteront pas le César qui met toujours fin aux bouleversements populaires. Souhaitons que ce soient des ennemis irréconciliables de notre race qui réussissent les premiers à réaliser entièrement le rêve socialiste, puisqu'il est inévitable qu'un peuple tente cette grande expérience, qui seule pourra servir de leçon au monde.

§ 2. *La conception de l'État en Angleterre et en Amérique.* — C'est surtout en comparant la conception de l'État chez les Anglo-Saxons et les Latins, que l'on voit apparaître clairement combien les institutions sont des créations de races, et à quel point des noms semblables peuvent dissimuler des choses profondément différentes. On peut, comme l'ont fait Montesquieu et tant d'autres, disserter à perte de vue sur les avantages que présente une république sur une monarchie, ou réciproquement. Mais si nous voyons des peu

ples possédant, sous des régimes si différents, des conceptions sociales identiques et des institutions très voisines, nous en conclurons facilement que ces régimes politiques, nominalement si divers, n'ont véritablement aucune influence sur l'âme des peuples qu'ils sont censés régir.

Nous avons déjà insisté dans nos précédents livres sur cette thèse absolument fondamentale. Dans notre ouvrage sur les *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, nous avons montré, à propos de peuples voisins, les Anglais des États-Unis et les Latins des républiques hispano-américaines, combien, avec des institutions politiques fort semblables — puisque celles des seconds sont généralement la copie de celles des premiers — l'évolution avait été entièrement différente. Alors que la grande république anglo-saxonne est au plus haut degré de la prospérité, les républiques hispano-américaines, malgré un sol admirable, des richesses naturelles inépuisables, se trouvent au plus bas degré de la décadence. Sans arts, sans commerce, sans industrie, elles sont toutes tombées dans les dilapidations, la faillite et l'anarchie. Elles ont eu trop d'hommes à leur tête pour ne pas en avoir eu quelques-uns de capables : aucun n'a pu modifier cependant le cours de leurs destinées.

Ce qui importe pour un peuple, ce n'est donc pas le régime politique qu'il adopte. Ce vain costume extérieur est, comme tous les costumes, sans influence réelle sur l'âme de ceux qu'il abrite. Ce qu'il importe de connaître pour comprendre l'évolution d'une nation c'est la conception qu'elle se fait des rôles respectifs de l'individu et de l'État. L'étiquette inscrite au fronton de l'édifice social (république ou monarchie) ne possède en elle-même aucune vertu.

Ce que nous allons dire de la conception de l'État en Angleterre et en Amérique justifiera les précédentes assertions. Ayant déjà exposé dans l'ouvrage auquel je faisais allusion plus haut les caractéristiques de l'âme anglo-saxonne, je me bornerai à les résumer très brièvement maintenant. Ses qualités les plus essentielles peuvent être d'ailleurs énoncées en peu de mots : initiative, énergie, volonté et surtout empire sur soi, c'est-à-dire cette discipline interne qui dispense l'individu de chercher des guides hors de lui-même. L'idéal social des Anglo-Saxons est très net, et le même sous la monarchie anglaise ou sous la république des États-Unis. Il consiste à réduire à son minimum le rôle de l'État et porter à son maximum le rôle de l'individu ; ce qui est exactement le contraire de l'idéal latin. Chemins de fer, ports de mer, universités, écoles, etc., n'ont d'autres créateurs que l'initiative privée, et l'État — en Amérique surtout — n'a jamais à s'en occuper.

Ces qualités héréditaires de la race sont soigneusement entretenue par l'éducation anglo-saxonne, si profondément différente de la nôtr Indifférence très grande, teintée de quelque mépris, pour l'instru tion donnée par les livres; estime très haute pour tout ce qui dév loppe le caractère; enseignement supérieur et écoles secondair plus que médiocres, peu ou point d'universités [1], et encore moi d'écoles professionnelles. L'ingénieur, l'agronome, l'homme de l (avocat, magistrat, etc.) se forment pratiquement dans un atelier, da un office. L'apprentissage professionnel prime partout l'enseign ment par les livres et les discours. Des études primaires, faites da des écoles quelconques dues à l'initiative privée et quittées à quin ans, sont considérées en Angleterre comme largement suffisantes.

Cette instruction, tout à fait sommaire, n'empêche pas les Angl d'avoir une élite de savants et de penseurs égale à celle des peupl possédant les plus doctes écoles. Ces savants, recrutés en dehors d universités et des concours, se caractérisent surtout par une orig nalité que peuvent seuls posséder les esprits qui se sont formés to seuls, et que ne manifestent jamais ceux qui ont été coulés dans même moule sur les bancs des écoles [2].

En résumé, l'Anglais cherche à faire de ses fils des hommes arm pour la vie, aptes à se conduire tout seuls et à se passer de cet tutelle perpétuelle à laquelle les Latins ne savent pas se soustrair Cette éducation donne surtout et avant tout ce *self-control* — ce q j'ai appelé la discipline interne — qui est la vertu nationale de l'A gleterre et qui aurait suffi presque à elle seule à assurer sa prosp rité et sa grandeur. L'Anglais possède en outre à l'égard des individ

1. Les grandes écoles, comme Cambridge, Oxford, Eton, etc., fréquentées u quement par les fils de la haute aristocratie, et où le prix de la pension est d' viron 6000 francs, forment une infime minorité, puisqu'elles ne sont fréquent que par 6000 élèves sur 25 000 jeunes gens faisant des études secondaires. sont les derniers refuges du thème, du latin et du vers grec; mais les cour en canot y jouent un rôle encore plus important. Les élèves y jouissent d'aille de la plus extrême liberté, ce qui leur apprend à se conduire tout seuls; po qu'un Anglais considère avec raison comme la base de l'éducation. Les j où il faut savoir commander et obéir y sont regardés comme une école de cipline, de solidarité et de ténacité infiniment plus utile que l'art très inférie et en tout cas fort inutile, de composer des thèmes et des dissertations.

2. Cette originalité dans la forme et dans la pensée se retrouve jusque d les ouvrages de science, où il semblerait qu'elle pût le moins se manifes Qu'on compare, par exemple, les manuels de physique de Tyndall, W. Thoms Tait, etc., avec les livres analogues écrits par nos professeurs. L'originalité, démonstration expressive et frappante se rencontrent à chaque page, alors les livres corrects et froids de nos professeurs sont tous copiés sur le mê modèle. Quand on en a lu un, on peut se dispenser d'ouvrir les autres. L but n'est en aucune façon la science en elle-même, mais la préparation à examen. Ils ont bien soin d'ailleurs de l'indiquer sur la couverture de le écrits.

de sa race, les autres n'existant pas pour lui, des sentiments de fraternité et de solidarité que bien peu de peuples possèdent.

Les principes qui précèdent étant une conséquence des sentiments dont l'ensemble constitue l'âme anglaise, nous devons naturellement les retrouver dans tous les pays habités par la race anglaise, en Amérique notamment. Ils s'y retrouvent en effet. Voici comment s'exprime à ce sujet un judicieux observateur, M. de Chasseloup-Laubat : « La manière dont les Américains comprennent le rôle social de l'enseignement est encore une des causes de stabilité de leurs institutions : à part un minimum de connaissances qu'ils estiment devoir fournir aux enfants dans les écoles primaires, ils pensent que l'éducation générale, et non l'instruction, doit être le but principal des pédagogues. A leurs yeux, l'éducation physique, intellectuelle et morale, c'est-à-dire le développement de l'énergie et de l'endurance, qu'il s'agisse du corps, de l'esprit ou du caractère, constitue pour chaque individu le facteur principal du succès. Il est certain que la puissance du travail, la volonté de réussir et l'habitude de répéter ses efforts sur un point déterminé, sont des forces inestimables, puisqu'elles peuvent s'appliquer à chaque instant et dans toute carrière : l'instruction, au contraire, doit changer avec la situation que l'on a et les fonctions auxquelles on se destine. » Former des hommes préparés à la vie et non à gagner des diplômes constitue leur idéal. Développer l'initiative et la force de la volonté, habituer à penser par soi-même, telle est la base de l'éducation. Il y a loin comme on le voit de ces idées aux idées latines. En avançant dans cette étude nous verrons les différences s'accentuer de plus en plus.

Mais ce n'est pas dans les classes aisées, c'est surtout parmi les ouvriers que se recrutent les socialistes. Nous devons donc sortir des généralités qui précèdent et rechercher quelles sont les sources d'instruction et d'éducation de l'ouvrier anglo-saxon, et comment se forment ses idées. Son instruction et son éducation diffèrent assez peu de celles des classes bourgeoises. Elles se font également au contact des choses, et pas du tout par l'influence des livres. C'est même pour ce motif qu'il ne saurait exister, en Angleterre, cet abîme profond entre les classes créé par les concours et les diplômes que nous observons chez les nations latines. On peut rencontrer parfois en France un ouvrier d'usine ou de mines devenu patron; on n'en rencontrerait pas un seul devenu ingénieur officiel, puisque, pour le devenir, il lui faut passer d'abord par les écoles qui donnent les diplômes, et ne les donnent qu'à ceux qui y sont entrés avant vingt ans. L'ouvrier anglais, s'il a la capacité suffisante, devient contremaître, puis ingénieur, et ne peut même

devenir ingénieur d'une autre façon [1]. Rien n'est plus démocratique et, avec un tel régime, il ne saurait y avoir de forces perdues, ni surtout de déclassés. Personne n'aurait l'idée de mépriser le travail manuel, si ignoré et si dédaigné de nos bacheliers et de nos licenciés, puisque le travail manuel constitue une période de transition nécessaire.

Nous venons de voir quelles sont les sources de l'instruction technique de l'ouvrier anglais [2], voyons maintenant les sources de son instruction théorique, de cette instruction nécessaire lorsqu'elle suit ou accompagne la pratique, mais ne la précède pas. L'école primaire ne lui ayant fourni que des rudiments, il éprouve de lui-même le besoin de les compléter, et il apporte dans cette étude complémentaire, dont il sent l'utilité, toute l'énergie de sa race. Il acquiert aisément ce complément nécessaire par ces cours du soir que l'initiative a fondés partout, et dont les sujets sont toujours en rapport avec ce que les auditeurs apprennent pratiquement dans la mine et l'atelier. Ils ont ainsi constamment les moyens de vérifier l'utilité de ce qu'ils apprennent.

A cette source d'instruction théorique se joignent les petites bibliothèques populaires fondées partout, et aussi les journaux. Il n'y a aucune comparaison à faire entre le journal français, si futile, et qui n'aurait pas un lecteur de l'autre côté de la Manche, avec le journal anglais, si riche en informations précises de toutes sortes. Des journaux d'inventions mécaniques, tels que *Engineering*, ont pour lecteurs la plupart des ouvriers. Les feuilles les plus populaires des petites localités sont bourrées d'informations sur les questions économiques et industrielles dans toutes les parties du globe. M. des Rouziers parle de ses conversations avec des ouvriers d'usine, dont les observations lui ont montré qu'ils sont « beaucoup mieux informés de ce qui se passe sur le globe, que la grande majorité des Français ayant reçu ce qu'on est convenu d'appeler une

1. En supposant un jeune Anglais de famille riche voulant être ingénieur sans avoir été ouvrier salarié, il n'a d'autre ressource que d'entrer pendant deux ou trois ans dans une grande usine, en payant fort cher son apprentissage. Les bonnes maisons de construction lui demanderont généralement 2 500 francs par an. Les résultats obtenus montrent la valeur de ce système d'éducation pratique si dissemblable du nôtre. Ce sont des ingénieurs anglais qui se trouvent aujourd'hui à la tête des plus importants travaux du monde.

2. Pour l'éducation des ouvriers anglais et américains, de même que pour le socialisme dans ces deux contrées, je ne saurais trop recommander la lecture des deux remarquables ouvrages de M. Paul de Rouziers : *La question ouvrière en Angleterre* et la *Vie américaine*. Je ne connais aucune de nos enquêtes officielles qu'on puisse comparer, même de loin, comme richesse et précision de documentation, à ces deux ouvrages, le premier surtout.

éducation libérale ». Il cite une discussion qu'il eut avec l'un d'eux sur la question du bimétallisme, les effets du tarif Mac Kinley, etc. Pas de phrases élégantes chez l'interlocuteur, mais des observations pratiques et justes.

Voilà pour l'instruction théorique. Mais comment l'ouvrier acquerra-t-il en outre ces connaissances économiques générales qui exercent le jugement et permettent de conduire ses affaires? Simplement en prenant part à la direction des entreprises qui l'intéressent au lieu de les faire gérer par l'Etat ou par un patron. Les plus petits centres ouvriers possèdent des sociétés coopératives, de secours, de prévoyance et autres, dirigées uniquement par des ouvriers. Ils se trouvent journellement ainsi aux prises avec les réalités, et apprennent vite à ne pas se heurter à des impossibilités et à des chimères. « Par la multitude de ces sociétés à direction autonome pour la coopération, le trade-unionisme, la tempérance, le secours mutuel, etc., etc., la Grande-Bretagne, écrit M. des Rouziers, prépare des générations de citoyens capables, et se met ainsi à même de subir sans révolution violente les transformations politiques qui pourront se produire. » Comme preuve de la capacité pratique que les ouvriers finissent ainsi par acquérir, l'auteur fait remarquer que, dans une seule année, soixante-dix ouvriers ont été choisis en Angleterre comme juges de paix, et qu'on compte douze d'entre eux au Parlement, parmi lesquels un sous-secrétaire d'Etat.

Il est aisé de montrer que ce sont là uniquement des résultats de caractère de race, et non d'influences de milieu, puisque d'autres ouvriers, placés à côté des précédents dans des conditions absolument identiques, ne présentent nullement les qualités que je viens de décrire. Tels sont, par exemple, les ouvriers irlandais des ateliers anglais. M. des Rouziers a noté, après bien d'autres, leur infériorité, constatée également en Amérique : « Ils ne montrent pas le désir de s'élever, sont satisfaits dès qu'ils ont de quoi manger. » En Amérique, on ne les voit guère, de même d'ailleurs que les Italiens, exercer d'autres professions que celles de mendiants, goujats maçons, domestiques ou chiffonniers.

Très imbu des nécessités économiques, l'ouvrier anglais sait parfaitement discuter ses intérêts avec son patron, et les lui imposer au besoin par une grève; mais il ne le jalouse pas, et ne le hait pas, précisément parce qu'il ne le considère pas comme d'une essence différente de la sienne. Il sait parfaitement ce que ce patron gagne et par conséquent peut donner. Il ne risquera de grève que si, après mûre délibération, il a constaté que l'écart entre la rétribution du capital et celle du travail est trop grande. « On ne peut pas abuser

sérieusement d'un patron, et cela pour deux raisons : c'est que si en abuse on le ruine; et si on le ruine, ce n'est plus un patron. L'idée d'obliger l'Etat à intervenir entre le travailleur et le patron, chère à nos socialistes, est tout à fait antipathique à l'ouvrier anglai Lui demander une pension de retraite pour les ouvriers paraîtrait la fois immoral et absurde.

Tout autant que sur le continent, l'ouvrier anglais est victime d nécessités économiques et des ruines industrielles qu'elles occasio nent; mais il a trop le sens des nécessités, l'habitude des affaire pour s'en prendre à son patron de tels accidents. Il dédaigne tout fait les dithyrambes sur les exploiteurs et l'infâme capital, si che aux meneurs latins. Il sait très bien que la question ouvrière ne borne pas à des conflits entre le capital et le travail, mais q capital et travail sont dominés par un facteur autrement puissan la clientèle. Il saura donc se plier à des chômages ou à des réductio de salaire, quand il les jugera inévitables. Grâce à son initiative et son éducation, il saura même changer de métier au besoin. M. d Rouziers cite des maçons allant six mois par an aux Etats-Un pour y trouver du travail; d'autres ouvriers qui, se voyant ruin par l'importation des laines d'Australie, envoyèrent des délégu étudier la question sur les lieux. Ils achetèrent sur place la lai coloniale, et transformèrent bientôt par un commerce nouveau l conditions d'existence de leur village.

Une telle vigueur, une telle initiative, de telles capacités chez d ouvriers sembleraient bien extraordinaire en pays latin. Il n'y a qu traverser l'Océan pour les retrouver plus développées encore ch l'Anglo Saxon d'Amérique. C'est là surtout qu'il n'y a jamais compter sur l'Etat. Il ne saurait germer dans une cervelle amé caine l'idée de lui demander de créer des chemins de fer, des por des universités, etc. Seule, l'initiative privée suffit à tout cela. C' surtout dans la création de ces immenses lignes de chemin de qui sillonnent la grande république, que cette initiative s' montrée merveilleuse. Aucune entreprise n'y montre mieux l'abî qui sépare l'âme latine de l'âme anglo-saxonne, au point de vue l'indépendance et de l'initiative.

L'industrie des chemins de fer n'est pas considérée aux Etats-U autrement qu'une industrie quelconque créée par des associati de particuliers; elle ne se maintient que si elle est producti La pensée ne viendrait à personne que les actionnaires puisse comme en France, être rétribués par l'Etat. Les plus grandes lig actuelles ont toujours été commencées sur une petite échelle afin limiter les risques. La ligne ne s'étend que si ses débuts réussisse

Par ce moyen si simple, les lignes américaines ont pris une extension qu'aucune nation européenne n'a pu encore égaler, malgré la protection de l'Etat. Rien de plus simple pourtant que la machine administrative qui dirige ces immenses réseaux; un très petit nombre de chefs de services intéressés et responsables suffit à les conduire.

Examinons, écrit M. L. P. Dubois, le fonctionnement simple, précis, rapide de la machine administrative. De bureaux, point; pas de commis irresponsables préparant les rapports que les chefs signent sans lire; la devise est : chacun pour soi. Le travail, essentiellement divisé, est en même temps décentralisé; du haut en bas de l'échelle chacun a ses attributions et sa responsabilité propre, et fait tout par lui-même; c'est le meilleur système pour mettre en valeur les qualités individuelles. Comme personnel auxiliaire, nous ne voyons que les *boys* qui font les courses et les *typewriter girls* qui écrivent à la machine les lettres qu'elles viennent de sténographier sous la dictée. Rien ne traine : *chaque affaire doit recevoir sa solution dans les vingt-quatre heures*. Tout le monde est affairé, surchargé, et, depuis le président jusqu'au simple *clerk*, chacun donne neuf heures de travail par jour. D'ailleurs une grande administration de chemins de fer occupe peu de personnel et peu de place : le *Chicago Burlington and Quincy*, qui exploite dans l'Ouest plus de dix mille kilomètres de lignes, ne tient qu'un étage de son *building* dans *Adams street*, à Chicago; le « Saint Paul » fait de même.

Le président dirige effectivement l'ensemble de l'affaire : c'est le général en chef. Il est universel; toutes les questions importantes de chaque service arrivent à lui, il se fait tour à tour ingénieur, économiste, financier, avocat devant les cours judiciaires, diplomate dans ses rapports avec les législatures; il est toujours sur la brèche. Souvent un président a passé successivement par tous les degrés de son administration active ou sédentaire; tel a commencé par être mécanicien au service de la Compagnie qu'il dirige maintenant. Tous sont des hommes de haute valeur qui caractérisent bien le type supérieur du *business man* américain, formé par la pratique et conduit par elle aux idées générales.

Tout ce qui précède laisse aisément pressentir quelles faibles chances de succès peuvent avoir chez des Anglo-Saxons nos idées de socialisme d'Etat, si naturelles chez les Latins. Il n'est donc pas étonnant que les désaccords les plus profonds éclatent immédiatement entre les délégués des ouvriers anglo-saxons et ceux des ouvriers latins, lorsqu'ils sont en présence dans les congrès socialistes.

Ce n'est pas assurément que l'Amérique et l'Angleterre n'en-

tendent, elles aussi, prêcher les pires formes du collectivisme, et même de l'anarchie. Les socialistes possèdent, aux Etats-Unis surtout, une armée immense de sectateurs. Cette armée devient chaque jour plus nombreuse et plus menaçante. Elle est recrutée par un flot croissant d'immigrants de sang étranger, sans ressources, sans énergie, et inadaptés aux conditions d'existence de leur nouvelle patrie. Ils forment maintenant un immense déchet. Les Etats-Unis pressentent déjà le jour où il faudra livrer de sanglantes batailles pour se défendre contre ces multitudes. Ce sera alors une de ces luttes d'extermination sans merci qui rappellera, mais sur une bien plus grande échelle, la destruction des hordes barbares à laquelle dut se livrer Marius pour sauver la civilisation romaine de leur invasion. Etant données les qualités de caractère possédées par les combattants en présence, l'issue de la lutte n'est pas douteuse; mais elle constituera une des plus effroyables de toutes celles qu'a enregistrées l'histoire. Ce ne sera pourtant peut-être qu'au prix de semblables hécatombes que pourra être sauvée cette cause sacrée de l'indépendance et du progrès de l'homme, que l'Europe abandonne de plus en plus aujourd'hui.

GUSTAVE LE BON.

REVUE CRITIQUE

UN NOUVEAU SPIRITUALISME [1]

L'auteur d'un livre très remarqué sur les *Données immédiates de la conscience* s'était efforcé de saisir l'esprit dans sa nature intime, d'en épurer l'idée, sans cesse altérée, suivant lui, par les formes de représentation empruntées au monde matériel. Il avait ainsi dessiné les premiers linéaments d'un nouveau spiritualisme qui se présentait comme directement fondé sur le témoignage même de la conscience, comme le simple commentaire d'un *cogito, ergo sum*, débarrassé de toute idée métaphysique préconçue.

Il restait à rapprocher cette conscience du monde matériel, et d'expliquer d'une part la connaissance externe, d'autre part les « rapports de l'âme et du corps », en un mot à se rendre compte du rôle du corps comme intermédiaire entre l'esprit et le monde extérieur. Tel est l'objet du nouveau livre que nous donne M. Bergson, et dont le sous-titre définit le véritable objet et la relation avec son précédent ouvrage.

Nous voudrions essayer de donner d'abord de cette œuvre importante une idée aussi fidèle que possible, sauf à indiquer ensuite les questions qu'en paraît soulever la doctrine : double tâche que la largeur du plan, la netteté des idées fondamentales, la lucidité de l'exposition et du style font d'abord croire aisée, mais dont on vient à sentir la difficulté quand on veut directement ressaisir cette pensée singulièrement subtile et ingénieuse, qui semble avoir le don de formuler l'inexprimable.

∴

I. *La Perception.* — L'idée dominante de M. Bergson c'est qu'il ne faut pas chercher dans le corps l'organe d'une fonction de connaissance, mais seulement celui de l'action, et que c'est par suite en fonction de l'activité qu'il faut expliquer la perception.

Qu'est-ce qui nous est donné? Un monde d'images, et parmi elles une image particulière, notre corps et notre cerveau. Or la difficulté

1. *Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit*, par H. Bergson. 1 vol. in-8 de la *Bibl. de philosophie contemporaine*, F. Alcan.

avec laquelle toute théorie doit compter, c'est que ce monde prend u
double aspect. Deux systèmes d'images peuvent se distinguer. L'u
absolu, où chaque image (chose) conserve une valeur constante, o
tout est sur le même plan d'existence, où les actions et les réaction
restent absolument proportionnées et s'exercent également en tout sens
c'est le monde de la science. L'autre au contraire est tel que pour un
très faible modification de l'une des images (notre corps) le systèm
entier est bouleversé ; un coup de scalpel le fait disparaître ; ce monde
un centre défini auquel tout se trouve rapporté : c'est le monde de l
conscience, de la perception. Or ni le réalisme ni l'idéalisme ne résou
draient le double problème de la distinction et de la corrélation de ce
deux mondes. Si l'on part, avec le réalisme, d'un monde de chose
définies comme étrangères à toute représentation, l'apparition de l
perception et du monde organisé par rapport à un centre particuli
devient incompréhensible. Si au contraire on part, comme l'idéalism
uniquement de ce centre, de la perception, « c'est la science q
deviendra un accident, et sa réussite un mystère » (p. 14). Quelle e
donc l'erreur commune aux deux théories? C'est *d'attribuer à la pe
ception un intérêt tout spéculatif*, de la considérer comme pure co
naissance. Or l'expérience commune suffirait à démentir cette idé
Le corps, comme corps, n'est qu'une partie du système d'images q
est le monde matériel ; il ne peut donc que recevoir et transmettre d
mouvement ; « il est centre d'action, il ne saurait faire naître u
représentation ». Il ne recueillera donc (n'étant pas pure réceptivi
indifférente), de l'action des images extérieures qui sont les objet
que ce qui intéresse sa propre *action possible sur eux*. L'expérien
familière nous montre que la perception devient de plus en plus co
fuse au fur et à mesure que s'accroît la distance des corps, c'est-à-di
que diminue notre pouvoir d'agir sur eux. Et une connaissance scie
tifique plus précise confirme cette vue ; d'abord elle nous présente u
système nerveux essentiellement comme un lieu de passage pour u
transmission de mouvement (nerfs centripètes ; nerfs centrifuges) ; pu
au fur et à mesure que dans la série animale se perfectionne l'org
nisme, ce que nous voyons s'accroître c'est surtout un centre d'élab
ration des influences subies, grâce auquel l'animal devient de plus
plus apte à *retarder* et à *varier* ses réactions. Enfin l'étendue de
perception correspond à une indétermination croissante de l'action.

Comment donc se représenter la perception? S'il devait y av
quelque chose de plus dans la perception que dans les choses, la repr
sentation consciente serait inexplicable. Mais si c'est par une dimin
tion, un retranchement que l'on passe des choses à la percepti
celle-ci pourra se comprendre. C'est précisément ce qui arriverait si l'
suppose, comme nous l'avons fait, que le corps ne fait dans la perce
tion que recueillir, par une sorte de sélection, cette partie des imag
(choses) qui intéresse l'action. Ainsi la perception, du moins si, po
plus de clarté, on en défalque tous les éléments de souvenir qui, en fa

s'y combinent toujours, et si l'on pose ainsi la *perception pure*, c'est une image arrêtée, isolée et partielle, momenantément extraite du monde pour les besoins de l'action. Un esprit, c'est donc un *centre d'indétermination*, une liberté, que traversent, inaperçues, les images indifférentes, et contre laquelle se heurtent au contraire, subissant une sorte de *réflexion totale*, celles qui correspondent à une action possible. « Il n'y aura rien là de positif, rien de nouveau. Les objets ne feront qu'abandonner quelque chose de leur action réelle pour figurer leur action virtuelle, c'est-à-dire, au fond, l'influence possible de l'être vivant sur eux » (p. 25). On se représente communément « la perception comme une vue photographique des choses qui se prendrait d'un point déterminé avec un appareil spécial... Mais comment ne pas voir que la photographie, si photographie il y a, est déjà prise... dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace » (p. 26). S'il en est ainsi nous devons percevoir d'abord les objets *en eux et non en nous*. Et c'est ce qu'attesterait le sens commun. Nous revenons des objets à notre corps comme un centre par rapport auquel nos impressions s'ordonnent. — Objectera-t-on la nécessité de l'éducation des sens? Mais elle s'expliquera aussi bien dans l'hypothèse proposée; car il faudra un certain exercice pour systématiser entre elles des impressions qui, correspondant à des besoins hétérogènes, ne se rejoignent pas. — La spécificité des nerfs? Mais c'est un fait beaucoup moins général qu'on ne le prétend et qui revient à ceci que chaque sens extrait de la multitude des actions subies celles qui le concernent spécialement. — Enfin le prétendu passage du subjectif à l'objectif, sur lequel réalistes et idéalistes semblent s'accorder? Mais il est impossible de comprendre comment, par une simple diminution d'intensité, un état affectif pourrait se transformer en une expérience objective, universelle, stable — ou inversement. En réalité la douleur est un effort local impuissant qui ne correspond pas à une action d'ensemble (disproportion entre la douleur et le danger); et plus généralement l'affection correspond à une action réelle immédiate, tandis que la perception ne correspond qu'à une action virtuelle, médiate; l'affection se produit quand l'objet de la perception est venu se confondre avec notre propre corps. L'affection n'est donc pas « la matière première dont une perception est faite, elle est bien plutôt l'impureté qui s'y mêle ». Objectera-t-on que la localisation d'une impression affective exige une certaine éducation? Mais cette éducation ne fera jamais qu'associer à cette impression des données visuelles ou tactiles, et elle ne le peut que si cette affection se distingue déjà de toute autre par une certaine « couleur locale ».

La perception serait donc originellement extensive. Le psychologue qui se refuse à placer primitivement la représentation dans les choses mêmes est conduit à la situer dans le cerveau. Or comme le cerveau lui-même n'est pas un centre absolu, étant encore étendu, on arrive à chasser la représentation de l'étendue. Mais alors on n'expliquera

plus, en ce qui concerne, par exemple, la vue, ni l'addition de l'étendı visuelle à une donnée lumineuse d'abord inétendue, ni la coïnciden entre cette étendue et l'espace tactile. L'expliquera-t-on par un princi de coordination indépendant, par une *matière*? Mais celle-ci n'est pl alors affirmée qu'à ce titre de fondement d'un ordre objectif absolu reste en elle-même absolument inconnue, en même temps que pensée complètement scindée de la matière reste inintelligible à el même.

Il faut donc partir de l'action, et non de l'affection. Le système n veux ne donne pas lieu à la conscience, il arrête seulement en vue l'action les images données. Mais dans la réalité notre perception ne borne jamais là. Cette *perception pure* est constamment recouverte ȷ le souvenir qui vient s'y combiner et contribuer pour une part imp tante à la détermination de l'action. Ainsi s'explique et se corrige l'err commune qui consiste à ne mettre entre l'image souvenir et la perc tion qu'une différence de degré. La différence essentielle c'est que souvenir à lui seul n'agirait point, tandis que la perception est t entière tournée vers l'action; son *actualité* est faite d'*activité*.

On voit que M. Bergson s'inscrit en faux, dans ce chapitre, contre plupart des doctrines courantes de la psychologie contemporaine : théorie du passage du subjectif à l'objectif et de l'affection à la rep sentation; celle de la projection extérieure des sensations; celle l'identité spécifique des états primaires et des états secondaires; ce enfin de l'idée force, de la tendance de la représentation purem intérieure elle-même ou du souvenir, à l'action.

Ces prémisses doivent nous permettre de résoudre le double p blème de l'idéalisme et du réalisme, du matérialisme et du spiritı lisme.

II. *La mémoire et le cerveau.* — De quelle façon en effet le souve dépend-il du cerveau? Tel est le nœud de la question, car si l'on p montrer que le cerveau n'emmagasine pas les souvenirs, mais l fournit simplement un instrument d'action, une condition d'efficac on leur aura rendu une existence indépendante et du même coup aura entrevu la réalité de l'esprit.

Il faut établir d'abord pour cela une distinction importante en deux formes de la mémoire, et nous touchons là une des analy psychologiques les plus heureusement développées de l'ouvrage. I aurait d'un côté le souvenir-habitude et de l'autre le souvenir-rep sentation. Savoir ma leçon par exemple c'est être en état de la *répé* c'est avoir organisé un système de mouvements, une habitude; et mouvements, même imaginés, ont en eux-mêmes une *durée* dét minée en même temps qu'ils ne portent aucune *date*. Me souvenir contraire d'avoir appris ma leçon dans telle chambre, avec tel livre, e c'est simplement un ensemble d'*images* qui n'ont en soi *aucune du définie*, puisque je puis ou les prolonger dans le temps ou les c

denser en un tableau simultané, et qui se rapportent au contraire à un *moment déterminé* de mon passé. La première mémoire seule est directement solidaire du corps puisqu'elle *joue* notre passé; seule aussi elle est pleinement à notre service, tandis que la seconde, toute spontanée, et fugitive, instable, capricieuse (association) constamment inhibée et refoulée par la première, tout entière à l'action et au présent. C'est pour avoir méconnu cette distinction que l'on a fait fausse route et cherché à localiser les souvenirs-images dans des organes qui sont simplement ceux de la mémoire-habitude : on a échoué par suite dans la théorie de la reconnaissance parce qu'on a voulu considérer celle-ci comme une simple évocation de l'image-souvenir par l'image perçue; or cette évocation devrait alors toujours avoir lieu dans le cas où les deux images seraient intègres, et c'est ce que les cas pathologiques démentent. En réalité il y a deux reconnaissances : l'une, qui appartient à la mémoire-habitude et qui n'est qu'une disposition à agir, sous l'influence de la perception, conformément à certaines tendances systématisées autour d'elle; l'autre est la reconnaissance d'images localisées dans le passé et ressuscitant comme images à la faveur des circonstances où la perception, au lieu de se prolonger en effets utiles, se recueille en représentation. Aussi y aura-t-il deux sortes de cécité psychique : l'une, où les souvenirs visuels seraient abolis; l'autre, où, ces souvenirs étant intègres, ce qui est supprimé, ce seraient simplement les réactions motrices correspondantes (perte du sens de l'orientation, de la faculté de dessiner, d'écrire). M. Bergson s'efforce de démontrer que les lésions cérébrales ne peuvent porter atteinte qu'à ce dernier facteur de la reconnaissance : l'aptitude aux réactions motrices. Nous ne pouvons le suivre dans le détail de son analyse très serrée et très solidement informée; mais elle devra attirer l'attention des métaphysiciens comme le contrôle des spécialistes; car c'est là le point précis où M. Bergson prétend trouver dans les faits le point d'attache de sa métaphysique et l'expérience cruciale qui départagera les deux hypothèses philosophiques opposées. On sentira tout particulièrement dans cette consciencieuse étude des faits la distance qui sépare la philosophie telle que l'entend M. Bergson d'un simple exercice de virtuosité métaphysique. Il fait voir que toute théorie qui localise les souvenirs dans le cerveau est obligée par les faits cliniques observés à compliquer indéfiniment le schéma des communications cérébrales, sans arriver à une hypothèse qui cadre avec toutes les observations. C'est que toute théorie purement cérébrale de la mémoire est prisonnière d'une sorte d'antinomie : elle est poussée par des raisons de même ordre et d'égale valeur soit à confondre les centres perceptifs et les centres imaginatifs, en tant que le souvenir semble tendre toujours à devenir perception; soit à les séparer, en tant qu'on voit la cécité psychique rester parfaitement indépendante de la cécité proprement dite. La seule hypothèse, conclut M. Bergson, qui concilierait ces apparences contraires serait celles-ci : il faut que nos centres per-

ceptifs soient comme un clavier qui peut être impressionné *symétriquement* soit du dehors par les *images* (objets) et les organes des sens, soit du dedans par les *souvenirs purs*, virtualité d'images, intentions de souvenirs qui ne peuvent s'actualiser que dans la perception ; ces souvenirs purs, toujours présents, indestructibles, peuvent seulement devenir impuissants à actionner le clavier, par suite de l'altération des organes.

III. *De la survivance des images. La mémoire et l'esprit.* — Notre vie mentale oscillerait donc sans cesse entre ces deux termes : la perception pure et le souvenir pur. Tantôt la perception s'imprègne de souvenirs qui en précisent la valeur et en corrigent l'orientation, tantôt c'est le souvenir qui, trouvant à s'insérer dans une perception, lui doit le caractère de représentation, l'actualité dont en lui-même il est dépourvu. L'associationnisme, pour vouloir tout ramener à des états nets, fixés, s'en tient au souvenir-image et à la perception-connaissance, méconnaît la virtualité du souvenir pur, l'activité de la perception pure, et enfin « idéalise la perception en même temps qu'il matérialise le souvenir ». Aussi finit-il par ne voir entre eux qu'une différence de degré. Or il y a une différence de nature. Sans doute une image devenue intense peut bien prendre figure de perception. Mais on ne voit pas une image affaiblie se présenter comme souvenir, et « l'image pure et simple ne me reportera au passé que si c'est en effet dans le passé que je suis allé la chercher, suivant ainsi le progrès continu de l'obscurité à la lumière » (p. 146). M. Bergson renouvelle donc ici pour son compte la thèse d'ordinaire si dédaigneusement écartée d'une « perception immédiate du passé » (Th. Reid), avec cette nuance qu'il éviterait sans doute le terme de perception. Qu'est-ce qui distingue donc le passé du présent? Le présent ne saurait être l'instant purement mathématique qui sépare le passé de l'avenir; le présent, c'est l'action, et l'action est liée au corps. « De mon passé, cela seul devient image et par conséquent sensation au moins naissante qui peut collaborer à cette action. » Le souvenir pur est donc impuissant et cela seul atteste qu'il n'appartient pas au corps.

Mais comment ces souvenirs purs sont-ils conservés? Nous touchons à la question de l'inconscience. Au lieu de résoudre directement cette difficulté, M. Bergson ne la traite guère que d'une manière indirecte, et même négative, en nous retournant cette autre question : Pourquoi admettons-nous si facilement que les objets non perçus continuent à exister et si difficilement que le passé, une fois perçu, subsiste même sans être actuellement remémoré? Il nous explique pourquoi l'espace nous fournissant tout d'un coup le schème de notre avenir prochain est maintenu indéfiniment ouvert devant nous, tandis que nos souvenirs, en tant que passés, sont un poids mort que nous traînons après nous, de sorte que nous refermons sans cesse le temps derrière nous (p. 156 sq.). La vie normale est un constant équilibre entre le présent

et le passé, entre l'*impulsivité* et le *rêve*; et le bon sens pratique exige aussi bien le refoulement des souvenirs inutiles que le rappel des autres.

M. Bergson complète cette théorie en reprenant au même point de vue celles de l'Idée générale et de l'Association. Pour lui c'est encore l'action qui, de chaque situation, extrait, d'une façon quasi mécanique, ce qu'elle a de commun avec une autre; l'habitude est à l'action ce que l'idée générale est à la pensée. Nous ne commençons donc ni par la discrimination de l'individuel ni par l'Idée générale proprement dite. C'est aussi l'action qui, grossissant la portion de conscience la plus directement liée au présent, fait surgir telles images plutôt que telles autres, ce que n'expliqueraient pas elles-mêmes ni la *ressemblance*, puisque pour unir deux termes quelconques on trouvera toujours un genre commun, ni la *contiguïté* puisqu'en définitive dans la mémoire pure tout est contigu à tout. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne du « plan de l'action » vers le « plan du rêve » l'Association passe d'une détermination fatale à l'arbitraire le plus complet. C'est donc finalement le corps, c'est-à-dire la sensation et l'habitude qui sont à tout instant le lest et la boussole de l'esprit. La vie mentale est comme un cône reposant par sa pointe sur le plan du présent et s'étendant en arrière en *plans de conscience* de plus en plus étendus au fur et à mesure qu'ils s'éloignent davantage de l'action. C'est « l'attention à la vie » qui en maintient l'équilibre et qui fait défaut dans le rêve et la folie.

IV. *L'âme et le corps.* — Un dernier problème subsiste, celui de l'union de ce corps et de cet esprit dont les précédents chapitres ont plutôt fait ressortir la distinction : c'est l'objet du dernier chapitre, à notre avis le plus difficile du livre.

Le tort commun du dogmatisme et de l'empirisme est de partir de l'abstrait; dès lors aucune synthèse pour revenir au concret ne sera justifiée. Il s'agit donc, non de renoncer à l'expérience, mais de remonter à l'expérience pure, « au-dessus de ce tournant décisif où s'infléchissant dans le sens de l'utile, elle devient proprement l'expérience humaine » (p. 203). Comme dans la théorie de la conscience, l'auteur des *Données immédiates* avait dégagé notre perception interne des réfractions spatiales qui les déforment, pour se replacer dans la *durée vraie*, de même il s'efforce de dégager aussi la perception extérieure de l'*espace* sans pourtant abandonner l'*étendue*, « et il y aurait bien là un retour à l'immédiat, puisque nous percevons pour tout de bon l'étendue tandis que nous ne faisons que concevoir l'espace à la manière d'un schème » (p. 106). A ce point de vue on arriverait aux principes suivants :

1. *Tout mouvement, en tant que passage d'un repos à un repos, est absolument indivisible* (contre les arguments de Zénon);

2. *Il y a des mouvements réels* (contre la théorie cartésienne et géométrique du mouvement purement relatif);

3. *Toute division de la matière en corps indépendants aux contours*

absolument déterminés est une division artificielle. Ce sont les besoins de l'action qui opèrent cette division; mais ni l'intuition immédiate ne la donne, ni même la science ne la requiert puisqu'au contraire elle vise à rétablir l'unité et l'absolue continuité dans le monde. D'où sort que :

4. *Le mouvement réel est plutôt le transport d'un état que d'une chose.*

Ces différentes thèses auraient pour effet de rapprocher le physique et le mental. Leur opposition revient à deux antithèses : celle de la qualité et de la quantité, celle de l'étendu et de l'inétendu.

La première serait résolue par l'idée de *tension*. C'est la « contraction » dans une durée plus dense, plus tendue en quelque sorte, d'une existence infiniment diluée qui donne aux perceptions leur qualité. Dans une page des plus curieuses M. Bergson fait ce calcul : les 400 trillions d'ondulations qui correspondent à une seconde de lumière rouge (ce sont les plus lentes), si on les espaçait seulement les unes des autres des 2 millièmes de seconde qui paraissent être l'intervalle de temps minimum qu'on puisse percevoir, mettraient *250 siècles* à défiler devant notre conscience. Il faut donc admettre que la durée comporte des rythmes très divers. La perception *immobilise* sous forme de *qualités* fixes des objets de périodes énormes de la mobilité élémentaire et ininterrompue qui constitue leur histoire interne. C'est en même temps cette tension de la durée propre de l'être vivant et sentant qui mesure et exprime sa liberté, car c'est par là qu'il domine la matière.

La seconde antithèse, celle de l'étendu et de l'inétendu, se résoudrait dans l'idée d'*extension*. « Toutes les sensations participent de l'étendue (p. 242) et l'idéalisme anglais, en prétendant faire de l'étendue abstraite une donnée propre au toucher (il faudrait, suivant nous, dire : au sens musculaire, et cela affaiblirait l'argument) ne peut rendre compte, par la théorie associationniste, du caractère extensif pris par les autres sensations. Encore moins le réalisme vulgaire peut-il trouver dans un espace existant en soi le fondement de la corrélation entre des sensations qui lui seraient complètement hétérogènes. Il faut donc rétablir l'idée d'une extension qui n'est pas l'étendue géométrique, d'une sorte d'*étendue concrète* des perceptions, comme on a rétabli la *durée concrète* dans la conscience.

Et ainsi finalement la distinction du corps et de l'esprit doit être formulée moins en termes empruntés à l'espace qu'en termes empruntés au temps; la perception pure sans mémoire ferait véritablement partie des choses. Leibnitz n'avait-il pas déjà dit que la matière est un esprit réduit à l'instantané?

∴

Rien n'est plus délicat que l'examen d'une doctrine dont le principal mérite est précisément son originalité et qui ne rentre franchement dans aucune des catégories philosophiques courantes.

Est-ce un idéalisme? Assurément, en tant que tout ce qui constitue

le monde extérieur est réduit à des images. Mais ces images sont plus que les simples « possibilités permanentes » de Mill; elles ont une existence en soi, indépendante de toute conscience, antérieure à toute sensation. C'est comme le sujet pur de Fichte (où la conscience n'est aussi que virtuelle). C'est plutôt encore un monde leibnitzien, mais où les monades auraient pour ainsi dire dégorgé tout leur contenu de représentation pour reconstituer ainsi un univers unique, infini et sans perspective, sans points de vue et sans raccourcis, restant elles-mêmes à l'état de centre vide de perceptions possibles, et avant tout, d'appétitions.

Est-ce un réalisme? Sans doute, par cela même. La matière et l'esprit y ont leur existence propre et séparée. Mais c'est un réalisme, sans l'agnosticisme qui en est le complément ordinaire. Pour les choses, nous les percevons *en elles*, et quant à la conscience, elle est absolument véridique dès que nous faisons abstraction des déformations que son témoignage aurait subi après coup de la part de l'entendement. Absolument parlant il n'y a pas de dessous mystérieux aux choses; il ne semble y en avoir que parce que nous avons commencé par les enduire d'une couche épaisse de badigeon intellectuel. Pour le réalisme, le réel se définit par opposition au connu : défalquez la connaissance, vous aurez la réalité absolue; la situation et le langage de M. Bergson ont quelque chose d'analogue, mais seulement à l'égard de la connaissance claire, analytique, élaborée, et c'est une connaissance encore, mais immédiate, qui constitue la réalité véritable.

C'est donc alors un dualisme, un spiritualisme assez semblable par certains côtés au spiritualisme ordinaire. Mais quelle différence dans l'esprit et dans la méthode! Le dualisme cousinien est ontologique, substantialiste, celui-ci se réduit peut-être finalement à l'opposition de l'image et de l'action. Le premier est intellectualiste et fait de l'esprit une intelligence, un entendement; M. Bergson place avant tout l'activité pure, l'élément dynamique. Le spiritualisme ordinaire procède volontiers par concepts tranchés, sauf à en altérer ultérieurement la netteté par un syncrétisme devenu nécessaire quand on veut se régler sur le sens commun; M. Bergson essaie au contraire de remonter en deçà des distinctions, et oppose à toute métaphysique une sorte d'*hypo-empirisme*. Les uns et les autres s'appuient sur le sens commun; mais le sens commun des spiritualistes, c'est la donnée brute de l'expérience déjà développée; c'est le *tout fait* pris pour le primitif; le sens commun de M. Bergson, c'est l'originel, ce qui préexiste à toute formation définie, c'est ce qu'on trouve, non dans l'expérience actuelle, mais en prolongeant en arrière la ligne suivant laquelle elle s'est développée; le mot *immédiat* a ainsi deux sens véritablement opposés dans les deux doctrines.

Par là même on voit en quoi celle-ci est un empirisme. Mais l'empirisme ordinaire est éminemment analytique, et cherche partout la réduction du réel en éléments intellectuellement clairs; l'empirisme

de M. Bergson prétend au contraire retrouver l'*expérience pure*, la donnée intuitive antérieure à toute analyse. Par suite, il n'est peut-être pas de doctrine plus sévère pour l'empirisme courant que la sienne, comme le montrent en particulier ses attaques contre la psychologie associationniste. Et cependant c'est bien au contact des choses que l'entendement se formerait d'après M. Bergson, et par là il parait bien empiriste au sens profond du mot.

Ces rapprochements suffisent à montrer que, plus qu'aucune autre, la philosophie de M. Bergson doit être jugée directement en elle-même dans sa consistance interne; les difficultés qu'elle peut présenter lui sont en grande partie propres. Nous nous contenterons donc d'indiquer les principaux points sur lesquels elle paraît présenter des obscurités, des lacunes ou même des inconsistances que l'extrême lucidité du développement et la forme pressante de la dialectique ne laissent pas toujours aisément apercevoir.

1. La *méthode* nous arrêtera d'abord. La prétention explicite de M. Bergson est de postuler le moins possible, de revenir au sens commun épuré, et d'échapper alors aux catégories artificiellement tranchées et aux oppositions qui en résultent. Cependant, nous le voyons, pour arriver à une théorie précise, obligé d'épurer constamment les données de l'expérience et d'opérer par conséquent une véritable construction métaphysique. C'est ainsi que de la perception il élimine tout ce que le souvenir y introduit pour arriver à la perception *pure*; et que du souvenir il défalque tout ce que la perception y a surajouté sous forme d'image ou d'habitude pour arriver au souvenir *pur*. Mais cette perception pure n'est plus représentation, mais simple présentation instantanée à la conscience; ce n'est même plus une *présentation* à la conscience, puisque la perception pure ne serait véritablement qu'une partie de la chose même. Mais alors n'y a-t-il pas le même écart vis-à-vis du sens commun à appeler perception un phénomène où l'objet et le sujet ne se distingueraient plus, d'où l'instantanéité exclurait toute conscience, qu'à appeler *image* les objets considérés avant toute conscience, toute sélection, toute distinction? Suivant le sens où l'on inclinera, on retombera dans le réalisme ou dans l'idéalisme. Car dès lors il ne reste plus rien, dans l'Image-chose, de la représentation véritable; et il ne reste plus rien de la chose dans la représentation; celle-ci vient donc facilement, *comme telle*, de notre constitution organique qui arrête, décompose ou contracte l'irreprésentable donnée venue du dehors, et par conséquent, si l'on maintient cette sorte de réalisme, elle a pour condition et pour siège le cerveau, ce que l'on a commencé par nier. Toujours est-il que M. Bergson nous propose sous le nom de perception pure une hypothèse qu'il reconnait lui-même ne pouvoir tomber directement sous l'expérience. De même si le souvenir pur n'est ni l'image, ni l'habitude liées au corps, il n'en reste plus qu'une virtualité inconsciente et même irreprésentable, aussi éloignée que possible d'être un fait d'expérience.

Nous ne voulons pas discuter la légitimité de ces passages à la limite; ils sont essentiels à toute métaphysique; mais nous les constatons, pour montrer combien risque d'être trompeuse la croyance qu'on ne postule rien et qu'on fait un simple appel à l'expérience immédiate, pour faire sentir qu'il n'y a peut-être pas une si grande distance qu'il le semble entre les procédés de M. Bergson et ceux de n'importe quelle métaphysique. Une doctrine métaphysique ne fait, en général, pensons-nous, que formuler la limite, insaisissable comme telle, d'un mouvement de la pensée parfaitement définissable et intelligible dans le relatif. Que fait par exemple le réalisme ordinaire quand il pose sa substance? Il constate que toute qualité particulière fait partie d'un groupe, — que tout phénomène passager suppose quelque élément persistant qui en mesure la durée, — que toute donnée est complexe et peut être résolue en éléments plus simples; puis il *passe à la limite* de ces trois idées de *consistance*, de *persistance* et de *sub-sistance* et réalise sous le nom de substance cette triple condition de l'être donné, c'est-à-dire au fond cette triple méthode de l'esprit. Peut-être la *perception pure* et le *souvenir pur* n'ont-ils pas d'autre mode d'existence que cette substance. Dira-t-on qu'ici on se rapproche des faits au lieu de s'en éloigner et que l'expérience élémentaire nous fait entrevoir, comme à l'état naissant, ces phénomènes qui fuient comme l'ombre qu'on voudrait mieux voir en l'éclairant? Mais ç'a été aussi la prétention de presque tous les métaphysiciens. Les spiritualistes ne prétendent-ils pas aussi que l'âme a une conscience directe de sa substantialité? Les mystiques à tous les degrés ne nous attribuent-ils pas une conscience, une intuition de Dieu que nous dissimule seule la couche opaque mais superficielle de nos sensations individuelles?

Mais remontons plus haut, au point de départ même de la doctrine, nous y trouvons directement et explicitement postulées, en dehors de toute conscience immédiate, deux idées où je ne puis voir que deux hypothèses proprement métaphysiques. D'une part, croyant constater que le corps est avant tout un instrument d'action, et pénétré, semble-t-il, de cette idée aristotélicienne que l'âme se donne à elle-même un corps, non dès lors pour connaitre, mais pour agir, on pose, avant le souvenir pur, comme avant la perception pure, l'*action pure*, toute indéterminée. D'autre part on affirme, à l'autre pôle, un monde absolu, parfaitement un et continu, où règne un entier déterminisme, en un mot le monde rationnel que tout idéalisme véritable commence par supposer, et que toute science cherce à retrouver. Cela encore, ce n'est pas à la conscience immédiate qu'on l'emprunte, cette fois c'est bien évidemment à la raison, invinciblement sous-entendue.

Ce que M. Bergson nous devra donc pour compléter sa philosophie et mieux justifier sa méthode, c'est une théorie de l'entendement et du fondement de ses formes. Il les traite constamment, au moins dans l'usage que l'on en fait couramment, comme des artifices arbitraires,

des *hypothèses a priori*, des *préjugés métaphysiques* (p. 133). Il nou montrait naguère comment la notion de durée était faussée par l'idé d'espace ; aujourd'hui ce sont les notions spatiales elles-mêmes qu sont attaquées comme artificiellement appliquées aux choses mêmes d monde extérieur. Le temps était modelé sur l'espace, mais l'espac j'entends l'espace géométrique, intellectuel, d'où vient-il ? Et plu généralement d'où vient ce besoin impérieux de clarté, de division, d précision qui est à l'antipode des « données immédiates », et d'où vie nent les formes que nous lui donnons ? J'entends bien quelle sera réponse de M. Bergson : tout cela vient des nécessités de l'actio c'est l'action qui exige et qui détermine la représentation intellectuell découpée, dessinée au trait, d'une réalité continue, estompée. C'e l'action qui oppose radicalement le oui et le non. C'est l'action qui ab trait ; « c'est *l'herbe en général* qui attire l'herbivore » (p. 173). Ma d'abord, si c'est au contact des choses que se forme l'entendemen il faut donc supposer dans la réalité elle-même quelque distincti préexistant à l'action et cela d'autant plus qu'on ne voit pas comme une indétermination pourrait susciter ou apercevoir des différence Si les différences et les ressemblances agissent comme une for mécanique (p. 174), elles ont donc elles aussi une sorte d'existen absolue. D'un autre côté, comment se fait-il que ce soit précisémе par l'usage de cet entendement, s'il est le produit de l'action, qu nous retrouvons le monde impersonnel et objectif, que ce soit en pr longeant le développement de la perception dans le sens de l'ente dement que nous passons de la représentation centralisée, indiv duelle, contingente à la représentation universelle et nécessaire ? D toute façon la vraie réalité nous apparaît aux antipodes de l'immédia Ce que l'on croit saisir de vrai, d'absolu dans l'immédiat, lorsqu'on pose les éléments, comme nous l'avons vu, à l'état *pur*, on ne l'entrevo qu'à la faveur de la lumière même qu'a fournie d'abord la pens développée, la connaissance scientifique, l'entendement, qui seuls o pu nous donner la notion du stable et de l'universel.

2° Le *contenu* de la doctrine soulève deux questions essentielle celle de la Perception et celle du Souvenir.

Je demanderai d'abord à M. Bergson comment il conçoit qu'u zone d'indétermination entourant une activité puisse y déterminer u représentation. Quelle sélection pourra opérer une indéterminatio Que peut arrêter le vide ? Qu'est-ce qui intéressera une indifférenc Peut-être me dira-t-on que j'abuse du mot et que j'altère l'idée d'ind termination. Sans vouloir reprendre ma vieille querelle sur cette idé au moins aurai-je besoin d'attribuer à cette activité je ne sais que innéité, quelle tendance *définie*, si je veux comprendre qu'il y ait po elle de l'*utile* ou du *possible*, et qu'elle puisse avoir besoin d'agir, pour agir, de se donner un corps, et de s'insérer dans le monde d choses. Après une philosophie de l'entendement, ce que nous dev M. Bergson, c'est une philosophie de l'action, et peut-être finaleme

une morale. Quelles sont les fins de la conscience? Pourquoi agir, et pour agir, percevoir? On peut supposer que M. Bergson a réservé la question; dès à présent elle se pose.

Mais pour le moment nous concevons mal comment sans souvenir, sans perception passée, dans la perception pure, une action pourrait apparaître comme plus possible qu'une autre, et comment un *point de vue* sur le monde pourrait se déterminer pour une activité qui, également sollicitée dans tous les sens, restera indifférente et immobile; mais comme inversement le souvenir ne pourrait se constituer si la perception ne la précède, il semble que nous soyons enfermés par cette idée d'indétermination dans un cercle sans issue.

Plus obscure nous paraît encore la théorie du souvenir. M. Bergson ne nous semble pas avoir réussi à écarter les deux difficultés fondamentales qui le conduisent à son idée, du souvenir pur : l'homogénéité généralement admise des états primaires et des états secondaires; le problème de la « conservation latente » des souvenirs. Sur les deux points son argumentation nous paraît fautive.

Sans doute, remarque M. Bergson sur le premier point, le souvenir d'une douleur tend à devenir douleur à mesure qu'il s'actualise, mais la question est de savoir s'il l'était *à l'origine* (p. 146). Supposer, répondrons-nous, qu'il soit quelque chose avant de s'actualiser, c'est déjà préjuger la question. Comment avant de se caractériser par son contenu *qualitatif* comme douleur, un tel souvenir différait-il de n'importe quel autre, par exemple d'un souvenir de plaisir? Il ne me semble pouvoir rien en rester sinon une virtualité qui ne lui sera même pas particulière, mais se résoudra dans cette virtualité commune à tous les souvenirs, et qui réside dans l'organisation du moi. Je ne vois qu'un moyen d'éviter d'admettre que le souvenir d'une douleur soit une douleur naissante, c'est d'admettre avec le sens commun qu'il est une *idée* de douleur. Mais cette solution n'a aucun sens puisque justement une douleur n'est pas une idée, et elle serait repoussée par M. Bergson puisqu'il cherche justement ce qui reste du souvenir en deçà de l'image.

Mais, objecte-t-on, si le souvenir n'était que la sensation à l'état faible, une sensation devrait prendre en s'atténuant l'aspect d'un souvenir. Sans examiner si la réalité du fait ne serait pas à la rigueur défendable [1], il faut surtout rectifier le raisonnement : déclarer que tout souvenir est une image faible, ce n'est pas dire que toute image faible sera souvenir. Au contraire, on voit fort bien que le souvenir se distinguera des représentations purement imaginaires par les deux caractéristiques du réel : la nécessité — car nous ne nous sentons pas libre de modifier arbitrairement l'ordre des images-souvenirs comme celui de nos fictions; la cohérence — nos souvenirs sont celles de nos représentations qui

1. Cf. Rabier, *Leçons de psychologie*, p. 156, B.

trouvent leur place marquée dans le système de notre vie mentale, ta dis que la fiction apparait comme *utopique* et *uchronique*.

C'est pourquoi aussi je ne comprends bien la reconnaissance q comme coordination de l'image-souvenir avec ma conscience présent seule immédiatement donnée comme réalité. M. Bergson pense au co traire que nous allons directement chercher le souvenir dans le pass (p. 144). Je ne saisis pas bien le sens de cette formule. Ou mon souv nir est trompeur, ou il ne peut y avoir aucune différence de conten entre ma représentation *actuelle* constituant le souvenir et ce qu'ell remémore. Prétendra-t-on que le temps suffit à imprimer à un état un qualité particulière qui ne lui appartenait pas au moment où il éta présent et qu'ainsi deux états psychologiques resteraient distincts, lo même qu'ils ne différeraient aucunement par leur contenu, « par c seul fait que l'un est un souvenir et l'autre une perception »? (p. 14 89 et 90). Mais c'est préjuger précisément ce que l'on prétend établi et quelle psychologie d'ailleurs, plus fortement que celle de M. Ber son, exclut l'opinion que deux états psychiques puissent différer d'u façon purement numérique, qu'une même idée puisse être dans l'espr à plusieurs exemplaires distincts?

Il faudra toujours que le souvenir soit un phénomène présent, c'est bien en effet ce qu'admet au fond M. Bergson, car transférant son tour en quelque sorte le temps dans l'espace, il fait du *passé* u sorte de *lieu* où nous allons directement puiser les souvenirs. En réalit pense-t-il, ceux-ci sont toujours là, en simultanéité, étalés comme dans u tableau, ou encore à la façon des images coexistantes de cinématogr phe dont la *place* sur la bande devient en quelque sorte l'indice d'u *moment* de l'action représentée. C'est ainsi, par exemple, que dans le m des mourants ils se présentent comme une sorte de panorama[1]. N'es ce pas M. Bergson lui-même qui nous démontrait naguère que to *ordre* est fondé sur l'espace? (*Données immédiates*, p. 77.) Dès lo comment concevoir cette coexistence *ordonnée*, dans le spirituel pu

Chose remarquable, M. Bergson se refuse à faire des corps et des ce veaux l'organe de la conservation *statique* des souvenirs, alors qu y fait résider la condition de la conservation *dynamique* des habitud Si le spiritualisme n'avait jusqu'ici guère vu d'inconvénients à log les souvenirs dans le cerveau, c'est précisément parce que la matiè lui paraissait particulièrement propre à la conservation statique, à fixation de l'immobile. N'est-ce pas la matière qui sous forme de ca tal immobilise l'industrie dans ses formes, la matière qui, sous for de signes écrits, fixe les idées et maintient la tradition? La conserv tion des formes d'activité ne s'explique elle-même dans ces différen cas que par la conservation de ses conditions statiques : la coutum

1. Remarque peu favorable, soit dit en passant, à la thèse suivant laquelle souvenirs ne s'actualisent en images que dans la mesure de leur utilité p l'action. Car quelle serait, en un tel moment, l'*utilité* d'une pareille vision?

c'est l'activité limitée par l'immobilité de ses instruments matériels; c'est la route tracée qui fixe la direction de la marche. Sera-t-il donc dès lors plus clair d'expliquer par le corps la conservation dynamique de l'habitude que la conservation statique du souvenir?

Il est si vrai que le passé où se conservent les souvenirs purs est pour M. Bergson une sorte de lieu, d'espace psychique, que pour nous en faire concevoir la coexistence et la conservation latente, il en vient d'emblée et tout naturellement à comparer les souvenirs conservés et inaperçus aux objets matériels qui subsistent hors de notre vue. Ces souvenirs ont, eux aussi, une sorte d'existence absolue; il n'y a pas à se demander *où* ils sont pas plus qu'on ne se demande où est le monde. Mais il y a d'abord cette différence que le monde des souvenirs, résidu de perceptions et d'actions, a un caractère individuel et relatif que n'a pas le monde des choses, et l'on ne sait dès lors quel genre d'existence permanente leur attribuer en dehors de la conscience qui les a fait naître. Puis « cette survivance en soi du passé » appelle la comparaison de la vie à un « rouleau » qui se développe (p. 162-163). Mais si la partie déroulée a une existence et se conserve intégralement, pourquoi la partie encore enroulée n'aurait-elle pas une existence latente du même genre, et quelle raison aura-t-on de repousser le déterminisme? Le passé est fixe et irrévocable, dirait-on? Mais ce caractère, il ne l'a que pour notre esprit qui le considère *actuellement*, à peu près comme il trouve une éclipse future dans les tables astronomiques; cela ne saurait conférer aux souvenirs aucune espèce d'existence absolue; et si, philosophiquement, l'on peut accorder une sorte d'existence à ce qui n'est pas actuel, l'existence n'appartiendrait-elle pas plutôt encore à l'avenir qu'au passé, à l'espérance qu'à l'oubli?

Si nous n'éprouvons aucune difficulté à concevoir l'existence actuelle dans l'espace d'objets non perçus c'est parce que justement l'espace est défini comme *simultanéité*. Mais la difficulté est de comprendre la *présence du passé* et de transporter au temps la simultanéité de l'espace sans le détruire. Alléguera-t-on que, psychologiquement, le présent absolu n'existe pas, que « nous ne percevons que le passé »? Il y aurait, ce me semble, ambiguïté dans un tel usage du mot *passé*. Oui, je perçois quelque chose qui est *objectivement passé*, lorsque je vois le cercle de feu tracé par le charbon rouge; mais ma perception en est présente; elle s'est simplement *continuée* après l'évanouissement du phénomène extérieur, parce qu'aussi ont continué les phénomènes de résonance organique et cérébrale qu'il a provoqués. Cela ne me facilite donc nullement la conception de l'existence de ce qui serait *psychologiquement passé*. Dans le premier cas il n'y a pas d'oubli. Mais comment existe ce qui est présentement oublié? Si le sens commun semble affirmer volontiers cette existence, il nous semble donc qu'en cela comme ailleurs, il formule la difficulté, non la solution, et répond au problème par l'expression abstraite du problème même; il faut toute la force de persuasion et l'ingéniosité naturelle de M. Bergson, pour que nous

puissions un instant perdre de vue ce qu'il y a de hardi à prendre à la lettre la formule de la « conservation latente » si vivement critiquée par Mill chez Hamilton.

⁂

Mais je veux que nous passions outre à toutes les difficultés. Nous nous demanderons encore, pour apprécier en conclusion ce nouvel e si original effort en faveur du dualisme, ce que l'esprit y aura gagné peut-être aurons-nous cette impression que, comme Pascal disait que la vraie éloquenee se moque de l'éloquence, le vrai spiritualisme peut se désintéresser du spiritualisme. Quel bénéfice l'esprit en aura-t-il tiré

La raison en reçoit-elle un plus solide fondement? Mais si l'entendement vient des exigences de l'action, il émane en fin de compte de la matière qui la conditionne. Et pour l'esprit, sur lequel les souvenirs purs nous ouvrent un jour, quelle idée nous en donnent-ils? Ils constituent le *plan du rêve*, qui confine, quand la conscience s'y réduit, à l'aliénation (p. 186-189); et ainsi cette activité indéterminée qui constituerait la substance même de l'esprit, nous ne l'entrevoyons qu comme déraison et folie. L'action, à son tour, y a-t-elle gagné plus d liberté? Il le semble, et c'est bien la préoccupation dominante de l doctrine. Mais cette liberté primordiale, quoiqu'on s'en défende (p. 205) semble inévitablement nous ramener à une pure spontanéité sans valeu pratique véritable, puisque nous devons à tout prix nous en éloigne pour agir en hommes, puisque, pressant à la fois contre toutes les pa rois du possible comme la vapeur contre sa chaudière, cette forc indéterminée en principe dépendra absolument en fait de ses condition d'action, et « ne peut s'écouler que par les portes que le corps lu ouvre » (198). Cet esprit qui chavire dès que le corps ne lui sert plu de lest, qui repose tout entier comme un cône sur sa pointe, « sur le fonctions sensori-motrices par lesquelles il s'insère dans la réalité pr sente », qu'a-t-il gagné en indépendance vis-à-vis du corps? Il lui do même la perception, en tant qu'état réel de conscience, puisque c'e l'action possible du corps qui détermine tout ce par quoi elle diffè de la chose, il lui doit même le souvenir, en tant qu'état actuel, ima ou habitude. Au fond, la doctrine de M. Bergson ne reviendrait-el pas, à l'inverse de l'aristotélisme, à désigner précisément du no d'esprit toutes les *virtualités* et à incorporer tout l'*actuel* dans matière.

Le souvenir pur, il est vrai, M. Bergson nous en avertit, n'est p tout l'esprit; il n'est peut-être, dans sa pensée, que la dernière lue d'une conscience liée au corps, tandis que la véritable essence de l'e prit résiderait sans doute à ses yeux dans le principe dynamique q parcourant sans relâche l'intervalle qui sépare le plan du rêve du pl de l'action, relie le passé au présent et en coordonne les élémen Mais si nous pouvons essayer ainsi d'affaiblir notre propre critique, devra reconnaitre qu'elle traduit une impression que M. Bergson

rendue à peu près inévitable en nous montrant partout l'ordre lié à l'action et l'action au corps, tandis qu'en même temps il nous présente le souvenir pur comme une échappée sur l'âme elle-même en tant que principe indépendant du corps.

Il nous semble donc que ce dualisme, malgré des intentions très nettement opposées, risque de faire encore, tout comme le spiritualisme ordinaire, les affaires du matérialisme. Il faut nous arrêter au moment où nous serions tentés de dogmatiser. Quelque parti que prenne le lecteur au sujet de la doctrine, il ne pourra manquer de trouver l'œuvre éminemment instructive et attachante, d'être frappé de la richesse et de la pénétration de l'originalité d'une pensée absolument indépendante à laquelle aucune thèse en vogue n'en impose, qu'aucun paradoxe apparent n'arrête, qu'aucune vérité de sens commun ne rebute. Pour tout dire, la critique que ce beau livre suggère le plus naturellement est liée à un éloge : c'est que la doctrine y paraît trop suspendue au remarquable et vigoureux talent de son auteur et à un sens psychologique à la fois très spontané et très subtil qui lui est propre ; on se prend à se demander si elle ne perdrait pas beaucoup de ses séductions entre des mains moins heureuses et moins fortes, et si elle ne garde pas, comme elle nous dispose elle-même à le pressentir, quelque chose d'incommunicable.

Gustave Belot.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Sociologie.

Gaston Richard. Le socialisme et la science sociale. Par
Alcan, 1897 (199 p.).

L'objet de ce livre est de constituer la notion du socialisme et de
confronter avec les résultats de la sociologie comparative.

C'est aux grandes œuvres des maîtres et non aux programmes d
partis politiques ou aux délibérations des congrès ouvriers q
M. Richard demande les éléments de sa définition. C'est, suivant l
diminuer le socialisme que de le réduire à n'être que la liste plus
m oins longue des revendications ouvrières et des réformes pratiq
destinées à y faire justice. Quand on ne considère la doctrine que so
cet aspect, il est aisé d'en avoir raison ; car il est toujours facile
faire voir que les procédés, recommandés par les différents systèm
comme remèdes souverains au mal dont nous souffrons, ou sont inappl
cables aux faits, ou n'auraient pas les conséquences qu'on en attend, etc
Une formule générale et abstraite est, par hypothèse, trop loin du rée
pour pouvoir le pénétrer tout d'un coup et sans résistance. L'inappli-cabilité immédiate d'une loi chimique n'en démontre pas la fausseté ; de même, de ce que les applications qu'on a déduites des théories socialistes sont irréalisables ou iraient contre leur but, on n'a pas le droit de conclure que ces théories sont fausses. Le socialisme est, avant tout, une certaine manière de concevoir et d'expliquer les faits sociaux, leur évolution dans le passé et leur développement dans l'avenir. Cette conception doit donc être examinée, en elle-même, abstraction faite de toute considération relative aux conséquences pratiques qui peuvent en résulter.

Ainsi entendu, le socialisme, malgré les variations incontestables qu'il a présentées dans l'histoire, est loin d'être sans unité. Quelque diverses que soient les formes qu'il a successivement revêtues, il y a tout au moins une proposition sur laquelle toutes les sectes sont unanimes : c'est l'affirmation qu'une société nouvelle, où le capital ne serait plus le moteur de la vie économique et où les valeurs ne seraient plus fixées par la concurrence, doit nécessairement sortir des sociétés actuelles. M. Richard le définit donc ainsi : « Le socialisme est la notion de l'avènement d'une société sans concurrence, grâce à une organisation de la production sans entreprise capitaliste et à un système de répartition où la durée du travail serait la seule mesure de la valeur (p. 79) ». C'est, comme on le voit, réduire le socialisme au col-

lectivisme et presque au marxisme. En fait, les seuls interprètes de la pensée socialiste que l'auteur prenne à partie sont Marx, Engels et Proudhon. Il refuse cette qualification à Saint-Simon, à Fourier, au socialisme agraire comme au socialisme chrétien.

Si certaines de ces exclusions sont parfaitement fondées, il en est d'autres qu'on peut trouver insuffisamment justifiées. Si l'ascétisme chrétien n'a rien de commun avec le socialisme, il n'en est pas de même du saint-simonisme. Nous estimons, quant à nous, que tout l'essentiel de la doctrine socialiste se trouve dans la philosophie saint-simonienne. Mais, en somme, un auteur est maître de constituer, comme il l'entend, l'objet de ses recherches et de le limiter à son gré. Toujours est-il que, ainsi défini, le socialisme appelle la discussion sur deux questions fondamentales, l'une qui concerne le passé et l'autre qui regarde l'avenir. Il implique, en effet, une certaine théorie sur la manière dont s'est constitué le capital et une autre sur le sens dans lequel tend à s'orienter l'évolution sociale. Que valent ces théories?

Selon Marx, le régime capitaliste ne serait qu'une transformation du système féodal, le salariat, une forme nouvelle et aggravée du servage. Autrefois, le serf travaillait ouvertement pour son maître une partie de la semaine; aujourd'hui, l'ouvrier travaille pour son patron une partie de sa journée. Seulement, l'exploitation est moins visible. Son salaire, si l'on s'en tient aux apparences, représente son travail; en réalité, il n'en représente qu'une fraction. Le reste est le bénéfice de l'employeur.

Or, dit M. Richard, cette conception historique est doublement erronée. 1° Il est faux que le salariat soit né du servage. Le serf d'autrefois est devenu, non l'ouvrier de l'industrie, non le prolétaire salarié, mais le petit fermier et le petit propriétaire d'aujourd'hui. L'ancêtre de l'ouvrier, c'est le compagnon du moyen âge. C'est de la corporation qu'est issue l'entreprise capitaliste, de même que la corporation elle-même était née de l'atelier domestique. Toutes ces comparaisons entre le surtravail et la corvée sont donc dénuées de tout fondement objectif. 2° Cette évolution, loin d'avoir empiré la condition de l'employé, « répond à une réelle ascension de la liberté personnelle » (p. 95). La corporation, c'est le régime du monopole héréditaire sous le contrôle de l'autorité. Les maîtres tiennent sous leur dépendance les compagnons, de même qu'ils sont sous la dépendance du pouvoir politique. L'organisation capitaliste se développe en même temps que la personnalité individuelle. Elle est l'instrument par lequel l'individu s'est émancipé du joug collectif et du joug de l'hérédité. Il est vrai que Marx ne fait appel à ces considérations historiques que pour confirmer sa théorie de la valeur qui est la base de tout son système. Mais cette théorie implique contradiction. La valeur ne peut, comme le voudrait Marx, s'exprimer en fonction de la durée du travail et d'elle seule que si on ne tient pas compte de sa capacité. Ou bien, si l'on essaie d'évaluer la capacité elle-même en durée, il faudra prendre,

comme moyen terme, la difficulté du travail. Mais la difficulté du tra vail ne peut élever la rémunération des travailleurs qu'à condition d rendre la concurrence plus difficile. Or, si l'on revient à la concur rence, que reste-t-il de la doctrine? M. Richard va même jusqu'à accuser la théorie du surtravail d'aboutir à la négation de l'épargne Épargner, en effet, n'est-ce pas capitaliser, c'est-à-dire employer le produits du travail, non en objets de consommation, mais en nouveau travail, ou, ce qui revient au même, en instruments de travail?

L'auteur passe alors à la seconde question. Quoi qu'on pense sur le origines de la société capitaliste, y a-t-il des raisons de croire qu'ell soit destinée à « accoucher » d'une société nouvelle où le capital n serait plus la base des entreprises économiques?

Suivant Marx, c'est une loi de l'histoire que les capitaux se concen trent dans un nombre de mains toujours plus restreint; d'où il conclu que, finalement, ils doivent passer dans les mains de la communauté Mais, en réalité, cette prétendue loi d'évolution a été obtenue pa l'observation d'un cas unique. Son histoire de l'accumulation progres sive des capitaux est, avant tout et de son propre aveu, l'histoire éco nomique de l'Angleterre. On ne peut pas imaginer une comparaiso dont la base soit plus étroite et, surtout, contraste davantage ave l'extrême généralité de la loi induite. On ne peut pas lire l'avenir d l'Europe dans le passé de la seule Angleterre. Toute cette philosoph de l'histoire est, d'ailleurs, viciée par le fameux dogme du matéri lisme économique, qui est dépourvu de toute valeur scientifique. (n'est pas l'organisation économique qui a déterminé les autres insti tutions sociales; la preuve, c'est que les Incas du Pérou étaient com munistes tout comme la confédération iroquoise, et que, pourtant, constitution fondamentale de ces deux sociétés était bien différent D'ailleurs, il est faux que les fonctions de nutrition et de générati aient le rôle prépondérant qu'on leur attribue. Ce sont les fonctio de relation, c'est-à-dire les fonctions représentatives, qui sont l facteurs essentiels du développement humain.

Mais prenons la loi d'accumulation en elle-même. Si, vraiment, capital se concentrait de plus en plus dans un petit nombre de main on devrait voir la plus-value du capital diminuer parallèlement. Ca comme, en vertu de la théorie, les travailleurs ne peuvent rachet tout le produit de leur travail, l'excédent qui leur échappe ne pe avoir pour consommateurs que les capitalistes eux-mêmes. Les débo chés diminueraient donc nécessairement si vraiment les détenteurs la fortune publique devenaient toujours moins nombreux. De plu cette accumulation n'est possible que grâce à une action coerciti qui imposerait à l'ouvrier un surtravail toujours plus considérab Mais où aperçoit-on la moindre trace de cette contrainte? L'histoi n'est-elle pas un affranchissement toujours plus complet de l'individ Et la statistique confirme les inductions de l'histoire. Le nombre d propriétaires va toujours en croissant.

Mais le socialisme fait intervenir à propos de ses prévisions l'histoire, non pas seulement économique, mais politique de l'humanité. L'état social actuel résulte, dit-on, de la scission de la société en classes hostiles, scission qui est elle-même due à l'organisation actuelle de la production marchande : l'une ne pourra donc disparaître qu'avec l'autre. Mais cette organisation, répond M. Richard, est solidaire de la division du travail social. Le socialisme, s'il est conséquent avec lui-même, doit donc aboutir à cette conclusion que la division du travail, elle aussi, est destinée à disparaître; ce qui revient à s'insurger contre l'histoire. Du reste, en fait, la loi que l'esprit de classe se développe avec le capitalisme, il s'affaiblit à mesure que la vie économique s'organise sur la base de l'entreprise privée. Les progrès de la bourgeoisie sont contemporains de ceux de la science et du libre examen. Tout concourt donc à prouver que les sociétés s'orientent dans un sens très différent de celui que leur assignent les socialistes. Assurément, il est nécessaire que la concurrence s'atténue, il est urgent qu'une réglementation juridique des contrats prohibe d'incontestables abus. Il faut que les faibles, notamment la femme et l'enfant, soient protégés. Mais pour que ces résultats soient obtenus, il n'est pas nécessaire de bouleverser l'organisation économique actuelle; tout au contraire, la destruction du capitalisme, si elle venait à se réaliser, ne pourrait que les rendre impossibles.

Tels sont les principaux arguments que M. Richard oppose au socialisme. Quoi qu'on pense de sa discussion, il est un mérite qu'on ne saurait lui dénier sans injustice et qui, en pareille matière, est déjà une originalité; c'est un ardent désir d'introduire, dans ces controverses qui soulèvent tant de passions, le calme et l'impartialité scientifiques. Aussi peut-on trouver à la fois surprenantes et regrettables les attaques violentes dont il a été l'objet de la part de représentants autorisés des doctrines socialistes. Le socialisme a pourtant, il nous semble, tout avantage à accueillir autrement ceux qui, tout en le discutant, le traitent avec la déférence et les égards dus à tout système d'idées qui a joué un rôle important dans l'histoire de l'esprit humain. Tout le monde même a intérêt à ce que ces discussions soient désormais conduites, de part et d'autre, avec plus de sang-froid et sans cette animosité mutuelle qui est de règle aujourd'hui et qui leur enlève tout caractère scientifique. Ce serait, tout au moins, un premier apaisement, et c'est le service que, en ces questions, la science peut rendre le plus immédiatement à la pratique.

Il y a, d'ailleurs, quelque chose de neuf dans le point de vue auquel s'est placé M. Richard, et qui mérite de rester. En laissant de côté toutes les objections traditionnelles sur l'applicabilité possible des théories socialistes, il a fait preuve, croyons-nous, d'esprit scientifique. Rien de plus vain, en effet, que toute cette dialectique où la passion a beau jeu. On est à l'aise vis-à-vis de l'avenir, précisément parce qu'il n'est pas, et on le conçoit un peu comme on veut; suivant qu'une me-

sure séduit ou non, on la trouve facilement praticable ou chimérique. Il n'est pas de réforme de laquelle on n'ait dit, à la veille même du jour où elle devait devenir une réalité, qu'elle était impossible, et, quoique philosophes et hommes d'État soient avertis par l'expérience de l'inanité de cette méthode, comme c'est la plus facile, la plus à la portée de tout le monde, c'est à elle encore qu'on recourt le plus volontiers. Mais si l'on veut faire œuvre utile, c'est vers le passé et non vers l'avenir qu'il faut se tourner; là du moins, parce qu'il y a une réalité donnée, il y a un terrain pour la recherche objective et, par conséquent, pour l'entente.

On trouvera de plus dans le livre de M. Richard nombre de vues ingénieuses et intéressantes; l'auteur y a déployé les qualités de logicien qui distinguaient déjà son *Essai sur l'origine de l'idée du droit*. Il est vrai que, parfois, son argumentation a un caractère un peu formel. C'est que, peut-être, il n'a pas pris, vis-à-vis du socialisme, la seule attitude qui convienne à un sociologue. Du socialisme, conçu comme une théorie des faits sociaux, la sociologie n'a qu'un mot à dire : elle doit, par méthode et pour rester d'accord avec elle-même, se refuser à y voir une entreprise scientifique; et si elle ne doit pas lui reconnaître ce caractère, c'est que les propositions qu'il énonce ont une trop grande extension. C'est un système complet de la société, considéré dans le passé, dans le présent et, par contre-coup, dans l'avenir; or il est impossible qu'un système d'une telle ampleur puisse être scientifiquement construit. La science ne peut établir actuellement que des lois partielles, restreintes, mal reliées entre elles; par conséquent, elle impose, pour tout ce qui concerne la pratique, la plus grande circonspection. Pour pouvoir porter des jugements aussi catégoriques que ceux des socialistes sur l'ensemble de nos institutions sociales, il faudrait savoir un peu mieux ce que sont ces institutions, quelles causes les ont suscitées, à quels besoins elles répondent, quels rapports elles soutiennent les unes avec les autres. Mais pour cela toute sorte de recherches sont nécessaires qui sont à peine commencées. A parler exactement, le socialisme ne peut donc pas être scientifique. Il ne peut qu'utiliser certaines données, incomplètes et fragmentaires, de la science au service d'une cause qu'il soutient pour des raisons étrangères à la science; car il la dépasse. Par exemple, que d'observations, que de comparaisons statistiques, historiques, ethnographiques suppose la moindre des théories du *Capital*! Or ces études, non seulement Marx ne les avait pas faites, mais elles sont encore à faire pour la plupart. Ce n'est pas qu'il n'y ait, dans ce livre, des vues philosophiques très suggestives. Mais il ne faut pas confondre de belles et fécondes intuitions avec des lois définies et méthodiquement démontrées. L'œuvre du savant n'est pas celle du philosophe. Aussi, de toutes les critiques que M. Richard a adressées à Marx, la plus forte nous parait être celle qui se borne à mettre en relief quel écart il y a entre la proposition fondamentale du système et les observations sur lesquelles elle repose.

Mais de ce qui précède il ne suit pas, il s'en faut, que la sociologie doive, selon nous, traiter le socialisme comme une quantité négligeable et en faire abstraction. Si ce n'est pas une théorie scientifique des faits sociaux, c'est un fait social de la plus haute importance et que les sociologues doivent chercher à comprendre. Quoi qu'on fasse, il est, et il n'est pas sans cause; il exprime un état de la société. Sans doute, on peut être assuré, par avance, qu'il ne l'exprime pas fidèlement. Il ne suffit pas au malade de s'interroger sur les douleurs qu'il ressent pour en découvrir les causes, la nature et le remède. Or le socialisme est avant tout la manière dont certaines couches de la société, particulièrement éprouvées par les souffrances collectives, se les représentent. Mais, du moins, il atteste l'existence d'un malaise social et, s'il n'en est pas une expression adéquate, il peut aider à le comprendre, puisqu'il en dérive. A ce titre, il est du plus haut intérêt. Mais de ce point de vue, peu importe ce que peut valoir scientifiquement la manière dont il justifie ses formules. Celles-ci ne sont plus que des symboles. Il faut écarter tout cet appareil logique pour atteindre la réalité sous-jacente. Tant qu'on ne procède pas ainsi, quelque ingénieux que soient les arguments imaginés, il est difficile qu'ils n'aient pas l'air un peu artificiel et ne sentent pas l'école; car ils ne portent pas sur quelque chose de réel, mais seulement sur la forme extérieure de la réalité. Cette étude objective n'est-elle pas, d'ailleurs, la seule qui soit pratiquement utile? Car, quand on a réfuté les raisons que le socialisme allègue à l'appui de ses assertions, on n'est pas renseigné pour autant sur les causes qui l'ont suscité il y a près d'un siècle, sur les besoins normaux ou non, auxquels il répond. Or n'est-ce pas ce qui importe? Il est vrai que les partis ont, pour résoudre la question, des réponses toutes prêtes. Mais ces solutions hâtives n'ont pas plus de valeur quand elles nient le socialisme que quand elles l'affirment. Pour arriver à savoir ce que c'est que le socialisme, ce qui le constitue et de quoi il dépend, il ne suffit pas plus d'interroger les socialistes que leurs adversaires, mais il faut des recherches, des informations, des comparaisons méthodiques dont les intuitions confuses et passionnelles de la conscience commune ne sauraient tenir lieu. ÉMILE DURKHEIM.

II. — Psychologie pathologique.

J. Grasset. LEÇONS DE CLINIQUE MÉDICALE, 3e S. 1er fasc. Montpellier, 1896; 1 vol. in-8 de 177 p.

Ces leçons sont consacrées à trois sujets : l'aphasie, l'automatisme psychologique et les paralysies nucléaires des nerfs sacrés. Je ne parlerai pas ici du dernier comme exclusivement médical, malgré son importance pratique.

Pour l'aphasie M. Grasset adopte le schéma de M. Jean Charcot, avec les lettres et les couleurs de celui de M. Ferrand et le centre O de Ferrand ajouté. Ce centre O est le « centre de la volonté, de l'intellec-

tualité supérieure, de la conscience complète ». Les centres mo graphique, auditif, visuel, des mots, quoique aussi corticaux, ne que des centres subconscients, des centres psychiques inférieurs deuxième schéma indique les éléments à déterminer dans l'an d'une aphasie. Enfin le schéma III donne une classification gén des aphasies, corticales, sous-corticales, transcorticales, auxqu M. Grasset ajoute les sus-corticales, c'est-à-dire celles dans lesqu le centre O est privé de ses communications avec les centres inféri M. Grasset admet, contrairement à Déjerine, l'existence de l'agr pure, sans cécité verbale et sans aphasie motrice. Au total, excel exposition clinique de la question d'après les théories de Charcot, discussion ni aperçus vraiment psychologiques. Mais il semble n tenant que les choses ne puissent plus être considérées comme aussi simples que cela : et quant au centre O de la personnalité, conscience complète, n'est-ce pas une localisation absolument h thétique, présentée comme elle l'est par M. Grasset? Ces objectio dressent avec plus de force encore à propos des leçons sur l'aut tisme psychologique, qui serait dû à l'émancipation des centres c caux subconscients : centres auditif (A), visuel (V), tactile (T), k tique (K), de la parole (P), de l'écriture (E), formant par leur réu un polygone soumis aux ordres du centre O dans l'état normal schéma général des centres automatiques, extension de celu l'aphasie, représenté sur une planche, montre clairement les ch ainsi que le tableau que je reproduis ici, où l'on voit expliqué le f tionnement du polygone AVTKME et du centre supérieur O :

Classification générale des actes nerveux centraux.

I. Actes psychiques supérieurs (centre O sus-polygonal).	Personnels, conscients, libres, responsables; intellect supérieure.		
II. Actes psychiques inférieurs : automatisme psychologique (centres polygonaux).	Spontanés, coordonnés, intelligents : pas libres. Mémoire et intellectualité inférieure.	Avec conservation de la communication centripète du polygone avec O.	Consci
		Sans conservation de la communication centripète du polygone avec O.	Inconsc
		Avec conservation de la communication centrifuge de O avec le polygone.	Provoc modif arrêté la volo
		Sans conservation de la communication centrifuge de O avec le polygone.	Involon
III. Actes réflexes (centres périphériques et bulbo-médullaires).	Ni libres, ni spontanés, ni intelligents.	Conscients ou inconscients suivant l'int des communications centripètes avec	
		Modifiables ou non par la volonté, s l'intégrité des communications centr de O avec les centres réflexes.	

Après avoir fait l'étude physiologique de l'automatisme pychologique, M. Grasset, toujours à l'aide de son schéma, expose le fonctionnement pathologique de cet automatisme « polygonal », en éliminant de son sujet les maladies mentales, où cet automatisme peut être troublé par les perversions du centre O; ce sont ces perversions du centre O qui constituent les maladies mentales. Une phrase, à ce propos, de M. Grasset indique bien l'esprit dans lequel sont faites ces leçons : « La définition des maladies mentales est parfois difficile; avec notre schéma, la chose devient relativement simple : ce sont les maladies de O. » Il y a là le danger de croire avoir donné une explication, quand il n'y a qu'un schéma, et ceci se retrouve dans tout le reste du livre sur l'automatisme pathologique, hystérie, somnambulisme, catalepsie, etc. Mais si l'on met à part ce défaut, auquel le professeur aurait pu obvier en annonçant expressément que tout cela n'est qu'un artifice d'enseignement, on ne saurait trop louer la clarté d'exposition de ces leçons bien propres à initier le grand public médical à ces délicates questions. Mais cette initiation une fois ainsi faite, et bien faite, ceux qui voudront continuer cette étude devront s'empresser, à mon avis, de laisser de côté le polygone et le point O.

Mirallié. DE L'APHASIE SENSORIELLE. Paris, 1896, G. Steinheil.

On connait la théorie de l'aphasie de Charcot, théorie classique en France : autonomie des quatre centres du langage, parmi lesquels un centre graphique; d'où cette conséquence que chez un malade la lésion d'un centre entraîne un seul symptôme toujours le même, avec un retentissement sur les autres centres, variable avec le type psychique du malade. Contre cette théorie vient s'en élever une autre qui a pris naissance dans les travaux de Wernicke et qui a atteint son plein développement sous l'influence des recherches de Déjerine et de ses élèves : il n'y a pas de centre de l'écriture; les trois centres moteur, auditif, visuel des mots sont intimement unis entre eux; c'est la « zone du langage ». Elle forme un tout indissoluble, et est constituée par les circonvolutions d'enceinte de la scissure de Sylvius; toute lésion de cette zone apporte une altération au langage intérieur (Déjerine) et des altérations manifestes ou latentes du langage extérieur dans toutes ses modalités (parole prononcée, entendue, lue, écrite), mais avec altération spéciale prédominante suivant le point atteint. C'est ainsi qu'il faut distinguer deux formes d'aphasie vraie (qui peuvent être réunies pour former une aphasie complexe, totale) : 1° l'aphasie motrice de Broca; 2° l'aphasie sensorielle de Wernicke, dont les variétés, cécité verbale et surdité verbale (Kussmaul), ne sont que des reliquats. Dans ces deux formes, l'agraphie existe toujours (Déjerine et Mirallié) et, comme l'a montré Mirallié, cette agraphie ne consiste pas seulement à ne pas pouvoir écrire (ce qu'il est souvent difficile de constater à cause de l'hémiplégie), mais encore à ne pouvoir

écrire avec des cubes en bois portant des lettres sur leurs faces. Cette expérience répétée sur une série de malades démontre bien que, au moins chez eux, l'écriture n'est pas sous la dépendance d'un centre graphique.

A côté de ces aphasies vraies, il y a les aphasies pures, aphasie motrice sous-corticale, cécité verbale pure de Déjerine, surdité verbale pure, qui se correspondent par une lésion de la zone du langage, et qui laissent le langage intérieur intact en abolissant seulement une des faces du langage extérieur; il n'y a jamais d'agraphie avec elles.

Tel est le résumé très succinct des conclusions de cette bonne monographie sur un sujet très intéressant au point de vue psychologique et dont je recommande vivement la lecture; c'est le seul travail où l'on trouve exposée avec clarté et compétence la nouvelle doctrine de l'aphasie dans tous ses détails, qui sont très importants à examiner de près.

P. Flechsig. Die Localisation der geistigen Vorgange insbesondere der Sinnesempfindungen des Menschen. Leipzig, 1896, v. Veit et Cie.

Ceci est un discours qui a pour but de résumer les dernières opinions anatomiques de P. Flechsig sur les centres cérébraux et leurs relations. De cette anatomie, l'auteur déduit aussi des considérations psychologiques. Sa manière de concevoir la distribution des centres e leur rapport, fondée sur des recherches faites avec des cerveaux d fœtus ou de nouveau-nés, a été vivement combattue en Allemagne e tout récemment en France par Déjerine, à la Société de biologie Comme il s'agit d'une question de faits anatomiques, je n'ai pas prendre part : la question sera certainement sous peu définitivemen tranchée, mais l'autorité et les services scientifiques de l'auteur son trop grands pour que je ne rappelle pas en deux mots les conclusion de ce discours à lire en entier. Dans l'écorce cérébrale il y a deu sortes de territoires parfaitement distincts; les premiers seuls sont e rapport avec les organes inférieurs et la périphérie par les fibres dite de projection (zone sensitivo-motrice (Körperfühlssphäre) au milieu d la région rolandique, les deux zones sensorielles), les autres, complètement séparés du reste du corps, servent de centres d'association au premiers. Ceux-ci occupent à peu près le tiers de la surface; les deu autres tiers sont les centres d'association. Au point de vue psychique les centres sensoriels sont des organes dont le fonctionnement es indispensable à la formation des concepts du temps et de l'espace, à l perception des sensations, mais pas à leur conservation (mémoire); l zone sensitivo-motrice (Korperfühlsphäre) est l'organe psychique d corps lui-même. Le reste de l'écorce est dévolu aux centres d'associa tion entre les centres sensibles : ces centres associatifs permetten seuls le fonctionnement coordonné des différents territoires percepti

(« coagitation ») ; ils sont les organes de formation et de conservation des images. Du moins tel est le rôle dévolu au centre associatif postérieur. Quant au centre associatif antérieur, préfrontal, il serait en étroite relation avec le centre sensitif-corporel, d'où il tirerait les éléments formateurs du moi, du caractère ; c'est d'ailleurs ce centre sensitif qui est le premier développé, avant tous les autres.

E. Morselli. I FENOMENI TELEPATICI E LE ALLUCINAZIONI VERIDICHE. OSSERVATIONI CRITICHE SUL NEO-MISTICISMO PSICOLOGICO; Firenze, 1897, Tipografia di Salvadore Landi.

M. Morselli a le courage de remonter le courant très réel qui entraîne le public et de signaler le danger que fait courir à la santé intellectuelle cette diffusion extraordinaire dans tous les pays des « études » sur les « phénomènes occultes ». Dans cette brochure il aborde franchement la critique de quelques-uns de ces phénomènes compris sous le nom de télépathie et hallucination véridiques, pour la raison qu'ils ont été soumis à des investigations dites sévères par des hommes de science éminents, et qu'en somme ils ont une apparence plus décente de vraisemblance, contrairement à certains autres qui sont par trop difficiles à admettre pour un homme qui raisonne tant soit peu. Sa principale critique, et je la trouve excellente, car je l'ai faite pour mon propre compte, est que l'état somatique et psychique des personnes à qui il arrive des hallucinations véridiques n'est jamais relaté ; et pourtant il ressort des récits faits par ces personnes et accueillis comme valables par les autorités en télépathie, qu'elles sont souvent notoirement d'une santé psychique au moins douteuse. Du reste il y a encore à remarquer cet autre fait que les « télépathologues » commencent eux-mêmes à éprouver le besoin de passer au crible les récits télépathiques en n'en retenant que ceux jugés probants. Et pourtant la critique, non plus de la méthode, mais des « observations probantes » elles-mêmes est des plus faciles, dit M. Morselli, qui s'attaque en détail à quatre d'entre elles typiques données par M. Dariex, puis à quelques autres italiennes. Je n'insiste pas sur le mysticisme et la crédulité extrême, l'imprécision, le « flou », que présentent les études télépathiques, même écrites par des hommes de science éminents, comme le fait ressortir M. Morselli, qui conclut que la télépathie n'est pas encore démontrée.

J. Regnault. LA SORCELLERIE, SES RAPPORTS AVEC LES SCIENCES BIOLOGIQUES; Paris, 1897, Félix Alcan.

La sorcellerie renait, avec la magie, le spiritisme, le magnétisme animal, dans les grandes villes et dans les campagnes. A côté des vrais sorciers convaincus de leur pouvoir, il y a les escrocs, les charlatans et les fous avérés. Mais de nos jours quelques personnes croient pou-

voir démontrer scientifiquement la réalité des maléfices des vrais sc ciers : c'est la sorcellerie scientifique (?). On trouvera une excelle exposition de toute cette magie ancienne et moderne dans le livre M. J. Regnault qui traite le sujet au point de vue médical.

Félix Regnault. HYPNOTISME, RELIGION; Paris, 1897, Schleich frères.

L'auteur montre le rôle qu'ont joué l'hystérie et l'hypnotisme da toutes les religions. Une série de dessins reproduit des documen artistiques représentant des miracles où l'on peut retrouver la pathol gie, comme Charcot et P. Richer ont commencé à le faire il y a dé quelques années. Il est toujours curieux de constater l'influen énorme que la maladie a sur l'évolution de l'humanité, si bien q l'on serait tenté de soutenir ce paradoxe que ce sont les malades q auront été les plus utiles aux hommes! Il est vrai que l'hypnose, d'apr les théories les plus récentes, est au contraire l'apanage des gens bie portants. Quoi qu'il en puisse être, on lira ce livre avec plaisir, surto si soi-même on se considère comme exempt de toute superstition : est agréable de constater à quel point les hommes, les autres, sont cr dules et ignorants.

J. Milne Bramwell. HYPNOTIC ANAESTHESIA; tirage à part de *th Practitioner*, October 1896.

Petit article destiné à montrer les avantages de l'anesthésie pa l'hypnotisme en chirurgie, qui serait d'une application extrêmemen facile, puisqu'on pourrait hypnotiser 94 p. 0/0 des personnes prises a hasard. Cependant l'anesthésie n'est pas toujours aisément obtenue surtout, d'après l'auteur, chez les nerveux et hystériques, qui seraien les plus rebelles.

J. Milne Bramwell. ON THE EVOLUTION OF HYPNOTIC THEORY, *Brain* Part IV, 1896.

Cet article est une revue critique, surtout critique, des différente théories de l'hypnotisme. L'esprit dans lequel elle est écrite se montr dans la phrase suivante de la première page : « On a découvert e réalité très peu de chose d'importance depuis le dernier ouvrage d Braid, tandis que l'ignorance des recherches de Braid a laissé bien de choses dans l'ombre; la réfutation des erreurs de l'école de Charco par Bernheim et son école est la reproduction de la discussion de Brai avec les adeptes de Mesmer, et les théories de Nancy sont seulemen une reproduction imparfaite des dernières de Braid. » Cela veut dir que pour Milne Bramwell, qui a fait lui-même de nombreuses expé riences, le point de départ de toute la théorie de l'hypnotisme [illegible] entier dans l'état mental. Après avoir passé successivement [illegible]

les doctrines de Charcot, de Heidenhain, d'Ernest Hart, de Bennett, de Gurney, de Bernheim, de Forel, etc., et les avoir comparées entre elles et avec celles de Braid, il conclut d'abord qu'en définitive l'hypnose n'est pas un état de mono-idéisme, mais bien au contraire un état de poly-idéisme, et ceci contrairement à l'opinion concordante de Braid et de Bernheim. Après avoir aussi critiqué la théorie de Moll, il aborde la théorie de Myers et il trouve une grande analogie entre celle-ci et la dernière de Braid. Il pense que jusqu'à présent ce sont les meilleures qu'on ait données. Celle de Myers a surtout l'avantage, à ses yeux, de bien faire ressortir les points suivants : le caractère essentiel de l'état hypnotique est l'accroissement de l'action du sujet sur son propre organisme; la volonté est augmentée et le niveau moral élevé. Les phénomènes de l'hypnose proviennent d'altérations volontaires dans l'association et la dissociation des idées ou tout au moins ils sont en intime relation avec elles. Ce qui semble ressortir avant tout de cet article, c'est que de plus en plus les anciennes théories de Charcot perdent du terrain, auprès de tous ceux qui font de l'hypnotisme.

J. **Bouvéry**. LE SPIRITISME ET L'ANARCHIE DEVANT LA SCIENCE ET LA PHILOSOPHIE; Paris, 1897, Chamuel; 1 vol. de 464 p.

Cette pauvre science « néantiste » n'a qu'à se bien tenir. Tout le monde lui jette la pierre, et voici encore un ouvrage destiné à lui dire son fait : « Sans signaler les nombreuses erreurs enregistrées de siècle en siècle dans le domaine des recherches positives, expérimentales, ne voyez-vous pas, en ce moment même, « l'infaillibilité des sciences exactes » recevoir un démenti retentissant? Lord Rayleigh et le professeur Ramsay viennent de démontrer que l'air atmosphérique n'est pas, comme le voulait une science présomptueuse, un composé d'azote et d'oxygène seulement, mais d'azote, d'oxygène et d'*argon*. » Il est vrai que la religion catholique, ou plutôt les prêtres, sont un peu maltraités aussi en passant. On devine sans peine que M. J. Bouvéry a à nous proposer quelque chose pour remplacer la pseudo-science et la mauvaise religion; c'est le spiritisme, qui est à la fois science et religion. On aurait tort de croire que ce volume ne renferme que des passages analogues à celui que j'ai cité au début, ce qui indique évidemment de la part de l'auteur une compréhension inexacte de ce qu'est « la science ». S'il m'est impossible de recommander cet ouvrage pour l'étude des phénomènes appelés spiritiques, sur lesquels il ne donne aucun renseignement nouveau, puisqu'il est écrit par un spirite, on peut le signaler comme un symptôme du mysticisme renaissant ou plutôt persistant. On me permettra aussi de dire que j'ai lu malgré tout avec un certain intérêt les chapitres sur la question sociale, bien que cela échappe à ma compétence. Un souffle généreux les anime; l'auteur est très informé, très au courant, mais pourquoi faut-il qu'au milieu de pensées et de réflexions très sages et très justes, se mêle

sans cesse cet appel aux interventions supraterrestres? Pourquoi l idées morales ont-elles tant de peine à se dégager de tout cet appare religieux qui les enserre depuis si longtemps, et dont le spiritisme, q devient lui aussi une religion, cherche, comme toutes les autres, à s'at tribuer le monopole : « Ceux qui ne sont pas coupables dans cette vie l'ont été dans des vies précédentes. Il n'y a donc pas lieu de s'anathé matiser réciproquement. Il y a lieu, au contraire, de se réconcilier et d se pardonner mutuellement. Écoutons donc les *revenants* : que nou disent-ils : Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'o vous fit à vous-même. Faites à autrui ce que vous voudriez qu'o vous fit. Vous êtes tous frères. » Vraiment y a-t-il absolument besoin des « revenants » pour admettre et pratiquer ces maximes?

L. Roncoroni. Genio et pazzia in Torquato Tasso; Turin, 1896, Fratelli Bocca; in-8 de 231 p. avec fig.

Depuis que Lélut dans son *Démon de Socrate*, en 1836, eut montré que Socrate, ce grand homme, présentait des phénomènes morbides céré- braux, depuis que Moreau de Tours eut lancé son célèbre : « Le génie est une névrose », on a continué à suivre la voie ainsi ouverte, et je n'ai pas besoin de rappeler quelle part a prise à la propagation d'une con- ception qui souleva tant d'orages en son temps, Lombroso, dont l'*Homme de génie* atteint aujourd'hui sa 6e édition italienne. Et même la crimina- lité, le génie, l'épilepsie ont d'après le fondateur de la célèbre école de Turin un lien tellement étroit qu'on ne sait plus bien comment dis- tinguer ces états les uns des autres. L. Ronconroni, qui appartient à cette école, a donné dans un livre, d'ailleurs très intéressant et fort bien fait, sur l'épilepsie une théorie physiologique de cette affection; nous ne devons pas nous étonner de la retrouver dans le présent ouvrage sur le Tasse, où à propos de ce poète le génie et la folie sont envi- sagés à un point de vue général. Que le Tasse ait été un fou, je crois que personne n'en doutera, quoique la lecture des fameux passages cités sur ses hallucinations visuelles d'un esprit, admirables comme style poétique, fasse à mon avis naître le soupçon que la réalité de ces hallucinations n'est pas complète; on lira pourtant avec grand inté- rêt les parties de l'ouvrage, les plus étendues, qui traitent de la vie et de cette folie du Tasse, d'après ses écrits, avec des détails très nombreux, de longues citations textuelles et des reproductions d'un buste et d'un portrait. Mais ce qu'il y a de plus original dans le volume, c'est l'intro- duction sur le génie et l'appendice sur la *paranoia* en général, ca c'est de cette affection mentale que le poète était atteint sans contest

Le génie qui se manifeste au moment actuel de l'évolution c l'humanité est lié intimement à un état anormal de l'individu; il n doit pas être considéré comme représentant le maximum de cette év lution, au contraire, puisqu'il est d'essence pathologique. « Une sem blable affirmation peut sembler pour le moins étrange pour qui e

habitué à considérer les progrès de l'humanité comme dus à l'impulsion puissante imprimée par le génie. Mais les germes semés par lui seraient destinés à ne pas se développer si les sentiments affectifs et la saine influence du sens moral ne rendaient pas constamment le terrain favorable à leur développement. L'humanité civilisée pourrait certainement progresser sans les hommes de génie, d'autant plus que ceux-ci sont trop fréquemment tournés vers le mal ou l'erreur; — mais elle ne pourrait rien faire sans l'équilibre des facultés, la constance dans le travail, le sens moral et les sentiments affectueux. Sans ajouter que les génies mêmes s'alimentent des progrès continus faits dans tous les domaines scientifique ou artistiques par la grande masse des intelligences moindres, progrès bien plus grands que ceux accomplis par les génies, quoique moins apparents. » Quant au mécanisme du génie, il est le même que celui de l'épilepsie : les causes morbigènes altèrent les centres les plus élevés, comme le montre l'absence chez le génie des éléments les plus élevés et par suite les plus récemment acquis de l'esprit; ces centres et les centres inférieurs s'émancipent. Dans l'épilepsie ce sont les centres moteurs et sensoriels qui fonctionnent anormalement, exagérément; dans le génie ce sont ceux à l'aide desquels « sont compris les rapports entre les sons ou les formes, ou les couleurs ou les paroles, les faits, les sentiments ou les idées ». C'est ainsi que chez l'homme de génie nous voyons coïncider l'altération de certaines des facultés les plus élevées avec l'exaltation fonctionnelle de certaines autres. En sera-t-il toujours ainsi? On peut espérer qu'avec l'évolution plus avancée, dit M. Roncoroni, le génie sera un jour peut-être physiologique.

L'appendice du livre renferme une théorie de la *paranoia*, déviation intellectuelle d'origine congénitale. Ici encore ce sont les centres supérieurs altérés qui laissent par l'émancipation des centres plus inférieurs s'organiser le délire. Et cette explication, d'une très grande généralité, comme on le voit, doit s'étendre encore à toutes les affections mentales, ce qui n'empêchera l'auteur de reconnaître entre toutes ces conséquences d'une même pathogénie des différences de nature importante. Ainsi il met à part jusqu'à un certain point les affections mentales acquises, comme la paralysie générale, dans un essai de classification fort intéressant; et ce sont ces folies d'origine essentiellement extérieure qui ont le moins de rapport avec le génie; celui-ci est étroitement lié aux folies congénitales, surtout à la *paranoia*, qui en est le type, à l'épilepsie, qui va jusqu'à la criminalité, et une preuve de plus est le Tasse : « Génie et *paranoia* se confondent donc intimement chez le Tasse; ils s'associent entre eux, réunis par l'épilepsie, sous l'empire des lois communes de la psychologie pathologique. »

Rev. John L. Nevius. DEMON POSSESSION AND ALLIED THEMES; 2e édition, 1896, Chicago, New-York, Toronto, Fleming H. Revell Co, in-8.

L'année dernière j'ai rendu compte ici même d'un ouvrage de

M. l'abbé Gay sur l'hypnotisme, dans lequel l'intervention du démon était proclamée comme pouvant seule expliquer certains phénomènes. Dans le présent livre, le Révérend John L. Nevius explique par la possession démoniaque une série de faits observés en Chine, où il était missionnaire, et les phénomènes du spiritisme. Cet appel à un agent surnaturel échappe à la critique de ceux qui n'ont pas la foi en l'existence du diable. Mais c'est pour eux toujours un nouveau sujet de surprise et de regret de voir employer à soutenir une thèse qu'ils ne peuvent comprendre, tant de travail, tant de temps et tant d'évidentes qualités d'esprit.

A. de Rochas. RECUEIL DE DOCUMENTS RELATIFS A LA LÉVITATION DU CORPS HUMAIN; Paris, 1897, P.-G. Leymarie.

La « lévitation », dit M. de Rochas, est le « phénomène » de l'ascension des corps humains. Certains individus, saints, fakirs ou médiums, jouissent de la propriété de flotter en l'air comme des ballons, et ce dans toutes les positions possibles, comme on peut le voir en lisant ces documents. Ces « phénomènes » sont parmi les plus incroyables : « Il en est cependant peu, dit encore M. de Rochas, dont la réalité ait été démontrée par un nombre plus imposant de témoignages. » L'auteur ajoute qu'il ne discutera pas la valeur des sources où il a puisé. Ainsi ferai-je et me bornerai-je à la remarque suivante : les sorcières, les saints, les fakirs, les possédés et quelques autres favorisés (jusqu'à « l'observation » C, chap. IV) sont *élevés en l'air en plein jour à la vue de tous*; les médiums (observations actuelles de la fin du volume) préfèrent l'*obscurité* pour s'élever et se dérobent aux regards du vulgaire.

III. — Philosophie biologique.

Th. Funck Brentano. MÉTHODE ET PRINCIPES DES SCIENCES NATURELLES, *Introduction à l'étude de la médecine*; Paris, 1896, L. Battaille et Cie; 1 vol. in-8 de 140 pages.

De tout temps les hommes ont compris que la médecine est une science des plus importantes « sans parvenir pourtant, malgré de découvertes innombrables et des progrès séculaires, à en dégager la grande inconnue, la *vie*, source de toutes leurs forces, cause de toutes leurs faiblesses. Comment, cependant, oser entreprendre l'étude de ces dangers, de ces maladies, ainsi que des soutiens qui conviennent à ces forces et des remèdes nécessaires à ces faiblesses, quand le principe premier de notre organisme nous échappe, et que notre ignorance nous rend impuissants à en comprendre les effets? » Ainsi débute le livre de M. Funck-Brentano. Donnez-moi un point d'appui, disait Archimède, et je soulèverai le monde. « C'est le monde qu'il faut, dit M. Brentano, pour soulever cette chose insignifiante qui s'appelle la vie. » Aussi ne nous étonnons pas si, dans cette introduction à l'étude de la

médecine, il ne parle à peu près que de choses étrangères à cet art. La classification des sciences et la méthode scientifique, les principes dans les sciences humaines et naturelles sont présentés d'une façon toute abstraite dans les deux premières parties. Ce n'est que dans la troisième, intitulée les origines, que nous voyons enfin abordée la question de la vie. La terre n'a pas un noyau central liquide et en feu, mais une couche incandescente placée autour d'un noyau central solide; par-dessus viennent se ranger la croûte terrestre et enfin l'atmosphère; « la terre, grâce à sa couche incandescente intérieure, présente les mêmes phénomènes que les êtres vivants : elle a sa circulation, son inspiration et son expiration, lesquelles, autant que la chaleur et la lumière du soleil, entretiennent sa vie ». Ainsi donc la terre est *vivante*, tout comme les plantes et les animaux, qui naquirent de la croûte terrestre, et la définition de la vie est la suivante : « un corps constitué de formes élémentaires et soumis à des forces semblables à celles de tous les autres corps, mais dont le groupement moléculaire est tel que les formes et forces dans leurs rapports changent et se modifient jusqu'à ce qu'ils entrent dans des combinaisons définitives ». — En appendice on trouve une note sur la photographie de l'invisible qui confirmerait la théorie de la lumière qu'indique l'auteur dans le chapitre VI de la deuxième partie.

Tout cela est exclusivement théorique et un peu surprenant : comment la médecine, la maladie et le remède, sujet d'un traité en préparation, nous seront-ils expliqués en conséquence de ces considérations d'une si ample généralité? Pour pouvoir apprécier cette introduction, il faudrait connaître ce qui suivra.

E. Hallervorden. STUDIEN UEBER BIOLOGISCHE INTERFERENZ UND ERBLICHKEIT, Separatabdruck aus *Virchow's Archiv für path Anat. u. Physiologie u. für Klin. Medicin*, 144 Bd., 1896; brochure in-8.

Il faut, d'après M. Hallervorden, faire intervenir la notion de l'interférence non seulement en physique, mais aussi en biologie. Il y aurait des phénomènes d'interférence dans la fécondation et la division de l'ovule fécondé; cela permettrait d'expliquer bien des choses inexplicables sans cela, comme l'apparition soudaine dans une famille du génie, d'un caractère biologique ou psychologique particulier à un individu, d'une névrose endogène en l'absence de toute tare névropathique. La façon dont les moitiés des centrosomes divisés, mâle et femelle, se fusionnent, semble bien montrer l'intervention de cette interférence variable suivant les cas, c'est-à-dire suivant les différences d'intensité ou de quantité d'énergie biokinétique, dont le point de départ est la dissociation chimique moléculaire. C'est là qu'il faut chercher l'origine de la variabilité ontogénique et phylogénique. Les qualités somatiques que possède un individu donné proviennent de celles de ses père et mère par influences réciproques complexes. M. Hallervorden les distingue en différentes catégories, suivant leur genèse :

1° Qualités par « accommodation », celles dont le développem vient de l'exercice, mais dont la limite doit être cherchée dans l' rédité;

2° Par « congruence », communes aux deux parents et à l'enfant;

3° Par « élection »;

4° Par « mélange »;

5° « Constitutives », qui sont dues à la réunion de plusieurs ca tères électifs, donnant quelque chose de nouveau;

6° Par « addition »;

7° « Colligatives »; ce sont des qualités nouvelles dues à la *variat* généralement et faussement attribuées à l'atavisme.

Ces résultats différents de l'hérédité que l'on peut constater pou corps, peuvent l'être ainsi pour l'esprit. Pour appliquer sa classifi tion aux qualités de l'esprit, M. Hallervorden explique longuement théorie qu'il donne de celui-ci; elle se rattache tout entière à la théo de la connaissance. Tous les phénomènes spirituels sont par hypoth réductibles à des sensations (*Empfindung*); ce qui a pour résultat réduire physiologiquement les sensations à des rapports entre dif rents degrés bien tranchés d'énergie nerveuse en quantité et intensi C'est ainsi qu'un jugement serait réductible à la sensation de « prop tions d'énergie ». Ce sont les cellules nerveuses qui sont par hypoth aussi le siège de cette sensation; elles auraient la propriété spéci d'être mutuellement sensibles aux différents états de tension nerveu qu'elles présentent; cette propriété, M. Hallervorden la désigne sous nom de « *Sensitivität* ». Cette théorie, pour son auteur, explique si plement les différents processus intellectuels normaux et path giques; elle permettrait de tirer d'observations purement psych giques quelques aperçus sur la constitution cellulaire cérébrale de ou tel individu donné et enfin de reconnaître les propriétés les simples de l'esprit, dans le but de rechercher la façon dont elles transmettent par hérédité. Cette transmission revêt les formes i quées plus haut : le talent, par exemple, peut être une qualité « c stitutive » (dans le sens de l'auteur), tandis que le génie ne peut que d'origine « colligative ». Le génie n'a d'ailleurs pas de rap avec l'idiotie, anomalie relativement exogène, et peu avec les a tions mentales. « Chez Rousseau on voit nettement quel genre d' malies psychiques est génétiquement en rapport avec le génie; cel prend sa source non pas tant dans cette hérédité, dont il est de m actuellement de ne pas distinguer les résultats variés, que dans l'i vidualité du rapport de germes donnés, acteur de variations pou aussi à l'occasion être pathogène. » Le génie ne se transmet pas p que les germes ne trouvent pas leurs pareils et que des germes différents n'interfèrent pas ou incomplètement, comme de trop pa interfèrent mal, mariages consanguins [1].

1. Ce dernier point au moins me paraît complètement inexact.

Cette théorie conduit aussi M. Hallervorden à interpréter autrement qu'on ne le fait l'atavisme. Des qualités nouvelles ou reparaissant dans une famille ne doivent pas être expliquées par l'atavisme, mais au contraire l'atavisme doit être expliqué par l'interférence, c'est-à-dire les rapports des germes : l'homme est un composé (*Mischling*) de ses parents, non comme ils paraissent, mais comme ils sont. De telle sorte que souvent l'enfant révèle le père.

Voilà donc encore une théorie au moins partielle de l'hérédité, et comme appendice encore une théorie de l'esprit. De la seconde je ne dirai qu'une chose, c'est qu'elle me paraît comme toutes les autres prématurée. A la première je reprocherai l'emploi du terme même qui semble trop précis pour s'appliquer à des phénomènes biologiques; si elle se bornait à employer ce terme comme comparaison pour faire comprendre certaines choses, cela serait plus prudent. Ensuite je crois que les faits tant physiologiques que pathologiques de l'hérédité sont encore assez peu connus pour qu'il ne soit pas meilleur de les rechercher d'abord et avant tout. Que cette théorie renferme une part de vérité, je suis loin de le nier, mais n'entraîne-t-elle pas comme toujours l'auteur trop loin, quand il dit que l'interférence explique la production d'une névrose endogène dans une famille non tarée? C'est possible, mais il m'est difficile de croire, à moins de démonstration, que de deux germes normaux par hypothèse puisse sortir un état pathologique. J'aimerais mieux être de ceux qui mettent sur le compte d'une intervention extérieure, soit au germe, soit à l'embryon, l'apparition de l'affection; M. Hallervorden lui-même d'ailleurs admet qu'on puisse préférer cette explication. Il y en a encore une autre qui n'est pas exclusive de la première, à savoir qu'en réalité il n'y a pas de famille non tarée, de même qu'il n'y a pas un seul individu parfaitement normal ou parfaitement sain.

Hallervorden. KLINISCHE PSYCHOLOGIE, DIE VORSTUFE DER PSYCHOHYGIENE. Sonderabdruck aus der deutschen medic. Wochenschrift, 1896. Brochure in-8 de 9 p. Leipzig, 1896, G. Thieme.

Depuis longtemps M. Hallervorden travaille dans la même direction que Kraepelin à la constitution d'une psychologie individuelle, mais à laquelle il donne avec justesse le nom de psychologie clinique; il pense ne pas être immodeste en affirmant l'avoir définitivement fondée : il fait sortir la psychologiè des salles des cours de philosophes et des laboratoires des physiologistes pour l'amener sur un terrain plus libre, celui de la vie de tous les jours où elle pourra être pratiquement utilisée; l'aboutissant final est l'hygiène psychique. Dans la psychologie clinique générale, on considère un individu donné en lui-même et pour lui-même, puis on apprécie l'étendue de son état psychologique normal en comparaison des états anormaux et pathologiques, on examine ce que deviennent chez lui les formes psychologiques dues au sexe, au

métier, etc., et les types psychologiques (talents, facultés artistique criminalité, folie, etc.). L'objet de la psychologie clinique spéciale est 1° l'individu considéré comme *objectif* psychologique des différent professions, médicale, religieuse, militaire, judiciaire, pédagogique, etc dont le mode d'action est psychologique, et 2° le *sujet* psychologiq qui veut devenir médecin, prêtre, officier, juge, professeur, etc.

C'est par les considérations suivantes que l'auteur a été conduit envisager l'individu comme sujet et objet psychologiques. La psych logie appliquée n'est pas seulement de la science, mais aussi de l'ar le *sens* psychologique est double, le « flair » psychologique et l'influen psychologique, et à ce propos M. Hallervorden fait une remarque do je ne saurais trop approuver la justesse : quand on veut agir moral ment sur des fous ou des enfants, il ne faut jamais mentir. Chaq individu peut présenter d'ailleurs un terrain favorable à l'action ps chologique d'un certain autre individu, qui a pour cela une aptitu spéciale plus ou moins grande. L'hérédité psychologique est u partie importante de la psychologie clinique, puisqu'elle remonte a sources. Enfin l'hygiène psychique ne peut avoir pour but final q l'individu.

Cette psychologie est une science indispensable au médecin p aborder l'hygiène, la pathologie, la thérapeutique, les autres dis plines qui ont l'homme pour objet, l'anthropologie et l'ethnologie; conduit nécessairement à la constitution d'une psychologie descripti

Mais cette psychologie clinique est toujours la psychologie de d personnes, c'est-à-dire une critique psychologique; l'action pers nelle joue un rôle prépondérant; d'où cette conclusion que tout monde n'est pas fait pour résoudre des questions psychologiques surtout pour juger psychologiquement des personnes.

Nikolaus Seeland, GESUNDHEIT UND GLÜCK. Dresden-Neustadt, 189 Verlag der diätetischen Heilanstalt, in-8°, 368 p.

Santé et bonheur, deux choses étroitement liées, si l'on entend par santé la santé réelle et non apparente seulement; et deux choses qui déclinent parallèlement avec une grande rapidité dans nos pays soi-disant civilisés, si l'on en croit M. N. Seeland. La reconstitution organique de l'homme s'impose donc comme le but le plus pressant des efforts du médecin. Si l'on veut que le tempérament gai, optimiste, se répande au lieu de disparaître parmi nous, c'est l'hygiène qui en offrira les moyens, mais une hygiène sévère où la privation d'une foule de choses que l'on s'est habitué à considérer comme indispensables est la condition *sine qua non* du succès : privation de tous excitants alcooliques, nerveux, même de viande, même parfois de nourriture ou de boisson, abstinence d'une foule de jouissances artificielles, modération extrême dans les jouissances naturelles. M. N. Seeland va un peu loin, quand il préconise le jeûne comme un procédé *direct* de

reconstitution de notre « force vitale ». Lorsqu'on suit une mauvaise hygiène gastrique, qui se caractérise le plus souvent, comme on l'a déjà dit, par une alimentation trop copieuse, le jeûne partiel et relatif ne peut que faire du bien, mais seulement parce qu'il rétablit un peu les fonctions stomacales par le repos. Le végétarisme que préconise l'auteur ne me paraît pas non plus indispensable, quoique ce soit évidemment un idéal. Mais les exagérations que l'on trouve dans ce livre ne doivent pas nous faire méconnaître cette vérité que l'on doit chercher le bonheur en soi-même, contrairement aux tendances de la civilisation industrielle qui précipite de jour en jour plus rapidement son cours et dont on commence un peu partout à apercevoir les dangers. L'hygiène doit être une discipline physique et morale; il serait temps de comprendre que le but de nos efforts devrait être le perfectionnement de l'homme physique et par suite moral. C'est ainsi que peut se résumer la pensée de M. Seeland; après cela on peut critiquer si l'on veut, et même plus que je ne l'ai fait, son système thérapeutique, et ses théories physiologiques sur le jeûne; il n'importe, l'idée est bonne : faire des hommes, et des hommes heureux.

PH. CHASLIN.

IV. — Morale.

Charles Douglas. THE ETHICS OF JOHN STUART MILL, with *introductory essays*; 1 vol. William Blackwood and Sons, Edinburgh and London, 1897.

M. Douglas a réuni sous ce titre les cinq premiers chapitres du livre VI du *Système de logique* et l'étude sur l'*Utilitarisme*, jugeant avec raison que la doctrine morale de Mill ne pouvait être suffisamment connue si l'on ne connaissait la méthode assignée par lui à la morale. Trois courts essais critiques précèdent le texte. Dans le premier (l'Éthique et l'Induction) M. Douglas rattache aux besoins logiques de Mill la fin hédoniste qu'il assigne à la conduite (il y aurait là, avant tout, une protestation contre les théories intuitionnistes, comme celle de Whewell), ainsi que sa conception déterministe des actes. Cette manière de voir serait un héritage de Bentham, des Économistes et de Hartley. Dans le second essai (l'Éthique et la Psychologie) la conception hédoniste de Mill est rattachée à ses idées sur le désir, et celles-ci à sa conception générale de la connaissance (conception purement subjectiviste). L'éthologie repose sur la psychologie, et la notion de la moralité sur la notion ainsi formée de l'acte volontaire. Or cette étude purement analytique est trop étroite, et ne rend pas compte de l'acte volontaire, lequel est en relation essentielle avec le *moi*. Ainsi l'éthologie et l'éthique ne peuvent faire abstraction de la personnalité et des liens qui rattachent l'homme à l'ensemble des choses, tandis que la psychologie doit procéder de la sorte. Dans le troisième essai (l'Éthique

et la Moralité), nous voyons se modifier les idées de Mill. Il demeu
toujours hédoniste, mais la vertu devient l'élément essentiel de so
hédonisme. De plus, à la différence de Bentham, il distingue les plaisi
suivant leur qualité et fait place par là à la notion du *devoir*. Enfi
s'il envisage avant tout la moralité au point de vue social, c'est
considérant la société elle-même comme reposant au fond sur l'id
morale. Cette transformation de l'utilitarisme s'est opérée sous l'i
fluence de Wordsworth et de Coleridge. Seulement l'attitude incon
plètement philosophique de celui-ci a empêché Mill lui-même
travailler à réconcilier ses conclusions avec les principes de son héd
nisme.

J. SEGOND.

NOTES ET DISCUSSIONS

LE SOUVENIR DU RÊVE

M. Goblot me demande de produire les faits pour lesquels je repous
son hypothèse de « la continuité (je ne dis plus contiguité) entre le rê
et la veille », bien qu'il « doute par avance » que je puisse rien conclu
de ces faits contre son hypothèse que j'aurais mal comprise. Je sati
ferai à sa demande et j'essaierai de justifier par surcroît mes conclusion

M. Goblot se défend d'admettre entre les rêves et la veille une con
guïté constante ; il n'admet cette contiguïté que pour *les rêves dont*
se souvient. Il m'avait paru que cela allait sans dire ; peut-il êt
question des autres? Les rêves dont on ne se souvient pas et dont mê
on ne saurait se souvenir, si un réveil opportun ne venait les coup
au beau milieu (je raisonne dans l'hypothèse de M. Goblot), on pe
bien admettre qu'ils existent, mais il est oiseux d'en parler, et on n'
saurait rien dire. Il est donc entendu que M. Goblot et moi nous
parlons que des *rêves retenus*, ne sachant rien des autres, pas mê
trop bien s'ils existent, ou tout au plus qu'ils existent.

M. Goblot admet la continuité des rêves ainsi entendus avec la veil
Qui dit continuité dit sans doute autre chose et plus que contigu
dans le temps, mais dit aussi contiguïté. Le *souvenir du rêve* suppo
toujours le réveil, autrement dit le point de jonction du sommeil et
la veille, tel est le sens qu'on peut donner à l'hypothèse de M. Gobl

Je crois que cette hypothèse, ainsi entendue, est fausse, comme *trop générale*. Il y a en effet des rêves qui ne produisent pas le réveil, à savoir les rêves où l'on rêve qu'on rêve. Et l'on n'a pas démontré que de tels rêves fussent illusoires. Je dis aussi que, si les rêves dont on garde le plus fréquemment le souvenir sont en effet ceux qui se rapportent à la dernière période du sommeil, on n'est pas cependant fondé à soutenir que ces rêves soient les seuls dont on se souvienne. Le Dr Laupts dit très bien : « *Généralement* on se souvient d'autant mieux que l'on est moins éloigné de l'instant du réveil. Si à ce moment le rêve parvient à être ressaisi et à être fixé dans la mémoire, on le retrouvera ultérieurement avec une certaine facilité. *Il n'en est pas toujours ainsi*; il arrive qu'au réveil on sait que l'on a rêvé et l'on ne peut préciser l'objet du rêve; plus on cherche, moins on trouve, et parfois spontanément, quelques heures après, ou même aux approches d'un nouveau sommeil, le souvenir perdu reparaît [1]. » Le Dr Laupts sans doute ne prend pas ici parti dans la question soulevée par M. Goblot; cette question ne paraît pas s'être présentée à son esprit; mais il fait cette observation, qu'il déclare « banale », et qui semble pourtant avoir échappé à M. Goblot, que parfois le souvenir du rêve se produit en fait longtemps après le réveil, et a été même vainement cherché au moment du réveil. M. Goblot dira qu'il ressort des lignes mêmes qui précèdent qu'au réveil on se souvient d'avoir rêvé, sans se souvenir du fait auquel on a rêvé. Mais l'importance du réveil pour produire la mémoire du rêve est déjà singulièrement diminuée, si le réveil ne produit en quelque sorte qu'une mémoire à vide, s'il produit, pour mieux dire, la sensation du rêve oublié, et non le souvenir du rêve. J'ajoute, d'après mon expérience personnelle, confirmée par celle des rêveurs que j'ai interrogés, que bien souvent, au moment du réveil, on ne se souvient de rien, pas même d'avoir rêvé, et qu'on retrouve ensuite inopinément dans la journée le souvenir du rêve de la nuit. Après cela, il me paraît difficile de soutenir que le souvenir, ou plus exactement, la formation du souvenir du rêve 1° ne peut être qu'un acte de la conscience éveillée (ce qui rendrait impossibles les rêves où l'on rêve qu'on rêve), 2° à *fortiori* ne peut être qu'un acte de la conscience, prise au moment même où elle se réveille.

Je ne sais si M. Goblot se rendra aux faits que je lui oppose; il est possible qu'il en trouve une explication concordante avec son hypothèse. Mais il paraît tenir à son hypothèse surtout pour des raisons de doctrine. Il avertit en effet que la question, posée par lui, « n'intéresse pas seulement le sommeil et les rêves, mais encore celles sur la nature et les conditions de la conscience et de la mémoire ». Je ne sais si le salut des saines théories de la conscience et de la mémoire dépend de l'adoption de l'hypothèse de M. Goblot; je n'ai pas à le savoir et ne veux pas le

1. Dr Laupts, *Le fonctionnement cérébral pendant le rêve et pendant le sommeil hypnotique*. (*Annales médico-psychologique*, nov.-déc. 1895.)

chercher. Je reste sur le terrain des observations psychologiques, et je suis bien tranquille ; si ces observations sont exactes, la théorie s'en arrangera. Mais, en ce qui concerne la question du souvenir du rêve, il me semble que l'hypothèse de M. Goblot n'est ni nécessaire, ni suffisante.

Elle n'est point nécessaire même pour expliquer « ce fait dont on n'a jamais rendu compte : l'oubli complet des rêves accompagné de paroles ». Il n'y a aucune raison particulière pour qu'on retienne ces rêves, et au contraire il y en a une pour qu'on les oublie. En effet la mémoire des actes psychiques est en raison inverse de leur automatisme. Ainsi je me souviens des paroles que j'ai dites dans une conversation, mais je ne me souviens pas de les avoir dites : le fait de la prononciation ou de l'articulation des paroles étant habituel, mécanique, n'est pas retenu; au contraire, la combinaison des pensées, étant un acte réfléchi, reste dans la mémoire. Le dormeur, qui parle en rêve, parle machinalement; il doit donc oublier qu'il parle. De même, le dormeur agité, qui se tourne et se retourne sur sa couche, n'a point conscience de ses mouvements, et n'en garde point le souvenir ; les personnes qui ronflent ne s'en doutent jamais, et, quand on le leur dit, elles ne veulent pas le croire ; je sais trois personnes qui ont la manie (c'est un cas curieux d'hérédité) de claquer leurs dents en dormant ; l'une d'elles, qui a les dents usées par cet exercice, est arrivée jusqu'à près de quarante ans sans le savoir, et il a fallu bien entendu qu'on le lui apprît, pour qu'elle s'en doutât. L'oubli des paroles prononcées en rêve n'a donc rien d'étrange et est parfaitement explicable en dehors de l'hypothèse de M. Goblot.

Le cas, cité par M. Goblot, d'un rêve parlé, qui aurait été exceptionnellement retenu, parce qu'il aurait été interrompu, confirme seulement ce fait bien connu, et que je ne songe pas à nier, qu'un brusque réveil est favorable au souvenir des rêves en général : c'est là ce que les expériences de Maury avaient depuis longtemps établi d'une façon éclatante.

L'hypothèse de M. Goblot ne paraît donc pas suffisamment justifiée dans le cas spécial où il y a recours.

Cette hypothèse donne-t-elle une explication du souvenir des rêves en général ? — A mon avis, la date de la formation du souvenir du rêve n'a qu'une importance secondaire; ce sont les conditions de cette formation qu'il s'agit proprement de déterminer, et il n'est point prouvé que le réveil soit une de ces conditions. M. Goblot paraît croire (ici, je l'avoue, je démêle et j'interprète sa pensée, et m'excuse par avance des contresens possibles) que le rêve n'existe dans la conscience et ne se fixe dans la mémoire qu'à la condition de se rapprocher, non seulement dans le *temps* (auquel cas il y aurait contiguïté pure et simple), mais encore par sa *nature* (et c'est là ce qui constitue la *continuité* proprement dite) de la pensée éveillée. On pourrait soutenir au contraire que le rêve et la veille sont deux fonctionnements analogues sans doute,

mais pourtant distincts, du mécanisme cérébral, et que c'est précisément leur contraste qui produirait, d'abord la conscience, et ensuite et conséquemment la mémoire du rêve. En d'autres termes, le rêve ne se poserait qu'en s'opposant à la veille. Le réveil serait alors la condition du souvenir des rêves, en tant que marquant, non le point de jonction, mais au contraire le point de séparation de ces deux courants de la pensée qu'on appelle le rêve et la pensée éveillée. Il suffit dès lors que la différenciation des états de rêve et de veille se produise, à quelque moment d'ailleurs qu'elle ait lieu (et il me paraît qu'elle a lieu le plus souvent et le plus naturellement au réveil, mais quelquefois cependant aussi durant le sommeil même, et pendant la veille, à une période éloignée du réveil), pour qu'on ait conscience de ses rêves et pour qu'on puisse s'en souvenir. J'ai indiqué, dans l'article auquel fait allusion M. Goblot, quelles sont, selon moi, les conditions de cette différenciation, soit pendant le réveil, soit à un autre moment. En résumé, la condition du souvenir du rêve, loin d'être la continuité du rêve et de la veille, serait au contraire la solution de cette continuité.

Et pourtant, je tiens à le dire après toutes ces critiques, l'hypothèse de M. Goblot reste intéressante. Elle indique bien quelle est l'occasion la plus ordinaire du souvenir du rêve ; elle est une loi empirique, sujette à exception sans doute, mais suffisamment vraie dans l'ensemble ; elle vaut à titre, non d'explication, mais d'indication ; et l'on peut en tirer parti, à condition d'en prendre... et d'en laisser. L'auteur l'a-t-il présentée autrement ? « Occupé par d'autres travaux », il n'a point confronté son hypothèse avec les faits : rien d'étonnant si les faits s'y trouvent en partie rebelles.

L. DUGAS.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

PASCAL. *Opuscules et pensées*, par L. Brunschvigg, in-12. Par Hachette.

H. FERRI. *Les criminels dans l'art et la littérature*, in-12. Par Alcan.

M. DE FLEURY. *Introduction à la médecine de l'esprit*, in-8. Par Alcan.

Annales de l'Institut international de sociologie (III, 1896). Pari in-8. Giard et Brière.

G. MOCH. *La question de langue internationale*, in-8. Paris, Giar et Brière.

DOMANSKI. *La liberté, l'égalité, la fraternité*, in-12. Paris, Guillau min.

E. DE ROBERTY. *Le psychisme social*, in-12. Paris, Alcan.

ANDLER. *Les origines du socialisme d'État en Allemagne*, in-8 Paris, Alcan.

P. SOLLIER. *Genèse et nature de l'hystérie*, 2 vol. in-8. Paris, Alcan

J. TRITHÈME. *Traité des causes secondes*, in-12. Paris, Chamuel.

B. ET S. WEBB. *Histoire du Trade-Unionisme*, in-8. Paris, Giard et Brière.

E. MAILLET. *La Création et la Providence devant la Science moderne*, in-8. Paris, Hachette.

E. DURKHEIM. *Le suicide : étude de sociologie*, in-8. Paris, Alcan

LAURENCE. *Le moi éternel*, in-12. Paris.

FRIMMEL. *Methodik und Psychologie der Gemäldebestimmen* in-8. Leipzig, Meyer.

STERN. *Grundlegung der Ethik*, in-8. Berlin, Dümmler.

MACH. *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, u. s. w. Dritte Auflage in-12. Leipzig, Brockhaus.

V. HEYFELDER. *Ueber den Begriff der Erfahrung bei Helmholt* in-8°. Berlin, Gärtner.

SAMSON-HIMMELSTJERNA. *Die westöstlichen Kontraste*, in-12. Ham burg, Richter.

OELZELT-NEWIN. *Kosmodicee*, in-8. Wien, Deuticke.

TRIMMEL. *Vom Sehen in Kunstwissenschaft*, in-8. Wien, Deutick

GIUFFRIDA RUGGERI. *Sulla dignita morfologica dei segni detti deg nerativi*, in-8. Roma, Loscher.

ANGELINI. *Ausonio Franchi*, in-8. Roma, Loscher.

BILLIA. *Lezioni di filosofia morale*, in-8. Torino, Clausen.

P. GENER. *Amigos y maestros*, in-8. Madrid, Fé.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

LA DÉMONSTRATION PHILOSOPHIQUE

La présente étude a pour objet de raconter la démonstration philosophique, et non de la juger. On n'y trouvera ni une critique fondamentale de l'intelligence humaine, ni des considérations destinées à établir ou à combattre un système doctrinal déterminé. Tout s'y ramènera à cette question : selon quel procédé la démonstration philosophique s'opère-t-elle? Or, cette question est identique à celle-ci : selon quel procédé un philosophe se représente-t-il à lui-même sa doctrine et la propose-t-il aux autres comme méritant leur adhésion?

Ce ne sera donc guère qu'une histoire; mais cette histoire a son importance et son intérêt.

I

La démonstration philosophique se définit : l'exposé doctrinal qui traduit et qui montre comme intelligible, une conception totale de l'univers. On pourrait également la définir : un corps de principes et de raisonnements disposés en vue d'une doctrine principale.

Dans cet exposé doctrinal, chaque partie suppose toutes les autres. Ce qu'on nomme la démonstration d'un système purement doctrinal ou spéculatif, se confond avec le système lui-même.

Voilà le fait, tel que, nécessairement, il se produit partout. Fénelon écrivait à propos de Spinoza : « Dès qu'on entame le système de Spinoza par quelque endroit, on rompt toute sa prétendue chaîne [1] ». Fénelon avait raison uniquement sur ce point, à savoir que dans le système de Spinoza tout se tient, et que la ruine d'une partie entraîne celle de toutes les autres. Mais il n'avait pas raison de signaler cela comme un défaut, ni comme une singularité; car, cette absolue dépendance mutuelle, on la rencontre dans toute exposition doctrinale complète. Il est certain que dans l'*Éthique*, tout dépend d'une notion fondamentale qui est l'unité de substance; il suffit de n'admettre pas cette notion, et dès lors l'*Éthique* n'offre plus rien de solide. Mais il est certain au même degré, que le *Traité de l'exis-*

1. *Lettres sur différents sujets de métaphysique et de religion*, Ve lettre, n° 1. *Œuvres complètes*, éd. Gaume, t. I, p. 129.

tence de Dieu se résume dans la notion du Dieu parfait, créateur e libre. Quiconque rejette cette notion, parlera de ce traité comm Fénelon parlait de l'*Éthique*.

Et il ne s'agit pas ici de savoir si l'on a tort ou raison de rejeter, soit l'unité de substance, soit la création libre et la perfection divine. Il n'y a qu'un fait à constater, et ce fait c'est que les preuves doctrinales, vraies ou fausses, se confondent avec la doctrine elle-même. Entreprendre, à la manière de Fénelon, de prouver l'existence de Dieu, ou, à la manière de Spinoza, l'unité de substance, c'est montrer d'abord, sous forme de preuve, ce que l'on montrera ensuite, sous forme de conclusion.

En effet, tout système se ramène à une conception essentielle, de laquelle dépendent toutes les considérations qui, sous le nom de preuves, ou sous un nom différent, servent à faire comprendre le système, passent pour le justifier, et le justifient dans la seule mesure possible. Si, par exemple, Descartes avait été d'abord panthéiste ou athée, il aurait considéré comme objections ou comme paralogismes, les preuves qu'il donne de l'existence de Dieu. Si Spinoza n'avait cru d'abord l'unité de substance, il n'aurait pas arrangé avec une rigueur géométrique, un système qui démontre l'unité de substance, en la prenant pour principe. Leibnitz juge la valeur de tout raisonnement par le rapport du raisonnement avec le principe de l'optimisme. Il réfute par l'absurde l'objection qu'on lui fait, se reconnaissant impuissant à la rejeter par des raisons directes, et ne pouvant rien dire contre elle, sinon qu'il la faut rejeter puisqu'elle ruine l'optimisme. La *Critique de la raison pure*, considérée comme un système général de connaissance, a pour principe, sous ce rapport, la proposition suivante : *Toute conception totale de l'univers, si claire et si constante qu'on la suppose, est une illusion, parce que nous ne savons rien de la vérité en soi.* En lisant la *Critique de la raison pure*, on voit Kant prendre toujours ce principe pour règle de sa pensée. Le vaste système de M. Spencer ne démontre pas l'évolution par des preuves qui auraient leur valeur propre. Mais c'est précisément l'évolution, prise pour principe, qui conduit l'auteur à la présenter comme conséquence de faits faciles à interpréter dans un sens tout autre.

Pour mieux se rendre compte de cette dépendance mutuelle entre la doctrine et les principes qui la démontrent, on fera bien de supposer que l'on a devant les yeux, sous forme de tableaux très précis la philosophie de saint Thomas, la philosophie de Spinoza, la philosophie de Kant, la philosophie de Schopenhauer. On se trouvera en présence de doctrines bien différentes. Or, les preuves qui, dans la

bleau de philosophie thomiste, appuient le principe fondamental, e paraissent pas du tout dans le tableau formé par la philosophie le Spinoza. Le tableau de philosophie kantienne porte encore autre chose, puis le tableau de philosophie selon Schopenhauer a aussi son contenu particulier. Il est bien certain que, mises après coup dans le tableau de philosophie selon Spinoza, ou selon Kant, ou selon Schopenhauer, les preuves alléguées par saint Thomas y deviendraient ou des objections à résoudre, ou des illusions à redresser, ou des propositions dépourvues de signification sérieuse. Pour leur rendre leur signification et leur force, il faudrait d'abord ne voir dans les tableaux de philosophie selon Spinoza, selon Kant et selon Schopenhauer, que l'expression de l'erreur. Mais on ne voit jamais l'illusion contenue dans le tableau de philosophie kantienne, à moins de rejeter le principe sur la relativité de la connaissance : de même on ne verra jamais l'illusion d'une doctrine, sans apercevoir cette doctrine condensée tout entière en un principe que l'on rejette.

Et l'importance souveraine de ce principe fondamental éclate avec une manifeste nécessité. De lui seul dépend le rôle des considérations alléguées en preuve. Les mêmes considérations dans deux exposés de philosophies contraires, seront, tour à tour, preuves et objections. Mais, d'ailleurs, ce principe fondamental ne se pose pas comme un axiome; il s'appuie, ou, du moins, il a l'air de s'appuyer sur des preuves, et à leur tour les preuves ne valent que par leur rapport avec le principe dont elles sont censées garantir la valeur; donc, la démonstration philosophique est un cercle.

II

Réellement une démonstration n'est jamais qu'un cercle. Il faut le voir, et ne pas redouter que les sceptiques en triomphent. Mais il faut s'appliquer à le voir bien. Sans doute, dans la logique le mot *cercle* sonne mal et à bon droit, car il y désigne une opération intellectuelle illusoire, c'est-à-dire l'affirmation gratuite, l'affirmation aveugle, deux fois répétée, mais répétée de la même manière, bien qu'avec des syllabes différentes. Pour s'assurer, par exemple, que le vol est défendu, on doit, n'importe comment, apercevoir dans le vol le caractère d'acte défendu. Si on ne cherche pas à constater ce caractère, si on suppose ne rien savoir sur l'injustice du vol, si on raisonne enfin de cette manière : *le vol étant injuste, on a tort de voler; et, puisqu'on a tort de voler, le vol est injuste*, on a fort mal raisonné; on s'est contenté d'affirmer deux fois gratuitement l'injustice du vol : 1° lorsqu'on a dit : *le vol étant injuste*; 2° lorsqu'on a

conclu : *on a tort de voler*. Mais, bien qu'il soit possible de dc autre chose qu'une série d'affirmations aveugles, on n'ôtera c dant jamais au raisonnement le plus légitime, la disposition ré ment circulaire; c'est-à-dire, on ne réussira jamais à form raisonnement qui se composerait de parties réellement distinct dont l'une serait la garantie réelle de l'autre.

La cause de cela, c'est que toute expression de notre pens uniquement une répétition. Et, en effet, que nous énoncion seule proposition, un seul syllogisme, ou une longue série de positions ou de syllogismes, nous exprimons, dans ces div circonstances, une pensée unique. Tout notre effort a tendu à primer avec la plus grande clarté et avec la plus grande force.

Ainsi, la proposition est toujours une identité. Il est vrai l'usage n'attribue pas ce nom à toutes les propositions. Di *l'aumône est l'aumône*, voilà proprement ce que l'on nomme tité; mais, enfin, formez une proposition ayant pour sujet *aum* et ajoutez n'importe quel attribut : n'est-il pas vrai que si l'att exprime une notion réellement différente de l'aumône, il n'y a qu'un énoncé absurde?

Personne ne songe à dire : *L'aumône est l'aumône*, parce lorsqu'on se formule sa pensée, on exclut naturellement les ré tions inutiles. On cherche à voir plus clair. On a une cert conception que le sujet exprime, et on veut avoir une seconde avec plus de clarté, la même conception : c'est l'attribut qui re sentera cette même conception devenue plus claire.

Les propositions ridicules, dues à la distraction, ou à la sottis à la recherche de la bouffonnerie, ont pour caractère propr répéter dans l'attribut, et avec le même degré de clarté, la con tion exprimée déjà par le sujet. Par exemple : *plus les pa sont nombreuses, et plus le total est considérable*, voilà une pr sition dont le ridicule provient de ce que « parties plus nombreus et « total plus considérable », expriment pour nous, avec un m degré de clarté, la même conception. Au contraire, nous jug fort sérieuse cette phrase de Descartes : « Dieu n'a pas voulu qu fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon[1] ». cette phrase équivaut exactement à la proposition : *Dieu souvera ment bon est véridique*, mais il y a autant d'identité entre *Dieu* *verainement bon* et *Dieu véridique*, qu'il y en peut avoir e *parties plus nombreuses* et *total plus considérable*. Pourtant la ph de Descartes et la proposition en laquelle on peut fort bien la

1. Première Méditation.

duire, sont l'une et l'autre fort sérieuses et fort sensées; c'est que, pour nous, *Dieu bon* ne dit pas, avec le même degré de clarté, ce que nous cherchons à exprimer par les deux mots *Dieu véridique*. Mais, au fond, *Dieu bon* et *Dieu véridique* s'appellent l'un l'autre, se confondent l'un avec l'autre. En définitive, ils expriment avec des degrés de clarté différents, la même notion de perfection divine.

C'est sans doute pour n'avoir pas vu assez cette identité fondamentale du sujet et de l'attribut, qu'Aristote, et, après lui, l'Ecole, ont fait si grand mystère de la conversion des propositions. En fait, une seule règle contient toutes celles qu'on a jamais formulées; cette règle la voici : pour mettre convenablement l'attribut à la place du sujet, il faut d'abord comprendre le sens réel de l'attribut, et voir en quelle manière, dans telle proposition donnée, attribut et sujet expriment la même notion.

La nécessité de se répéter qui fait de toute proposition une identité, fait aussi de tout syllogisme un cercle. Soit le syllogisme : *Il faut éviter toute action injuste; or, le vol est une action injuste, donc....*

Il est évident qu'en prononçant la majeure, on avait déjà dans l'esprit la mineure avec la conclusion. Et parce qu'on savait déjà l'injustice du vol, on prononçait la majeure, qui ressemble à un principe primitif, isolé, stable par lui-même.

Or, la majeure n'est pas isolée, et elle ne subsiste pas par elle-même. Pour savoir, en effet, qu'il faut éviter toute action injuste, on doit savoir auparavant, que le vol, action injuste, est, à ce titre, une action qu'il faut éviter. Mais, dès lors, la majeure exprime simplement, ou mieux, elle résume le total des mineures possibles.

Au contraire, ignore-t-on l'injustice du vol, il devient par là même inutile de prononcer que toute action injuste doit être évitée; car, ainsi présentée sans liaison possible avec le vol dont on est censé ignorer l'injustice, la majeure n'a pas plus de rapport avec la question du vol, que n'en pourrait avoir l'énoncé d'un théorème de géométrie.

D'ailleurs la même majeure formulée dans les mêmes termes, mais considérée comme une notion purement abstraite, aurait encore un sens réel. Ceci est un fait qui ne contredit en rien les remarques précédentes. Il est bien clair, en effet, que la même proposition peut signifier : *il faut éviter toutes les actions injustes*; or, prise en ce sens, elle résume, comme on l'a fait observer, ce qui est su déjà de chaque action injuste; mais elle peut aussi signifier : *on doit vouloir selon la justice*. Elle est alors une vérité incontestable, et, si l'on y prend garde, une identité.

Remarquons enfin, que, sous cette forme plus abstraite, la même

proposition pourrait encore servir de majeure à un syllogisme sur le vol. Elle le pourrait, à la condition de signifier, comme dans le premier cas, qu'il faut éviter toutes les actions injustes. Ainsi, le syllogisme se ramène à un cercle.

On le constaterait avec la même facilité dans tous les exemples possibles. Car, enfin, le rapport entre les diverses parties du syllogisme reste toujours le même, quelle que soit la nécessité ou l'utilité du raisonnement choisi. Voici, d'ailleurs, un exemple de raisonnement bien sérieux. Bossuet dit en un mot : « Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera [1]. » On aperçoit d'abord dans cette courte proposition l'identité des deux parties. Il suffit, en effet, de bien comprendre la force de ces mots : *un seul moment où rien ne soit*, pour s'apercevoir sur-le-champ qu'ils veulent dire : *éternellement rien ne sera*. Or, saint Thomas présente la même pensée que Bossuet, au moyen de ce raisonnement : « Certaines choses peuvent être ou n'être pas. Or, il est impossible que toutes les choses de cette sorte existent toujours; car ce qui peut ne pas être, se trouve parfois n'être pas. Si donc toutes choses peuvent n'être pas, il y eut un moment où rien ne fut dans l'univers. Mais si cela est vrai, il n'y aurait rien non plus maintenant; car ce qui n'est pas ne commence d'être que par ce qui est [2]. »

D'abord, dans ce raisonnement, chaque proposition est une identité, de même que la proposition de Bossuet; en outre, les trois propositions entrent l'une dans l'autre. En effet, après avoir énoncé ce que l'expérience enseigne : « certaines choses peuvent être ou n'être pas », saint Thomas pose ce principe : Il est impossible que toutes les choses de cette sorte existent toujours, car ce qui peut ne pas être se trouve parfois n'être pas. Mais en posant ce principe, saint Thomas a toujours dans l'esprit ce qu'il ajoute : si donc toutes choses peuvent n'être pas, il y eut un moment où rien ne fut dans l'univers. Et cette seconde proposition n'ajoute rien de réel à la première; certes, elle n'est pas inutile, mais son utilité consiste à présenter de la manière la plus convenable ce qui avait été exprimé auparavant. On avait tout dit en affirmant que ce qui peut ne pas être se trouve parfois n'être pas; il ne manquait que de prendre une conscience plus nette et plus complète de sa propre pensée. On le fait en se formulant la seconde proposition. Enfin, la troisième proposition est contenue dans chacune des deux autres. Ainsi, ce raisonnement ne se compose pas de parties réellement séparées, il n'est que l'expression

1. *Connaissance de Dieu*, chap. IV, n° 4.
2. *Sum. theol.*, Ire part., quest. II, art. III, in corp. *art.*

plus complète et plus convenable de cet énoncé : l'être nécessaire existe.

Réellement, le syllogisme, à le bien comprendre, n'expose jamais qu'une seule notion intellectuelle; il la traduit avec la plus grande exactitude possible. Chaque partie du syllogisme exprime, comme il convient, cette notion unique. Ce serait un défaut dans un syllogisme si toutes les parties ne se supposaient pas, comme celles du cercle. Le syllogisme doit se réduire à une affirmation, l'affirmation d'une pensée convenablement entendue. C'est ce qu'indiquent les règles formulées au moyen âge. Toute fa ute contre l'une des nef règles utiles, aboutit, soit à un jeu ridicule de syllabes, soit à l'énoncé d'une conclusion que les prémisses ne contenaient pas assez. Tout syllogisme irrégulier est donc un syllogisme dont les diverses parties n'entrent pas suffisamment l'une dans l'autre, ou, en d'autres termes, un syllogisme qui n'exprime pas convenablement une pensée unique. Lorsque plusieurs syllogismes contribuent à une seule démonstration, ils sont nécessairement reliés entre eux; c'est-à-dire, qu'en diverses manières, chacun d'entre eux contient tous les autres; et enfin, tout raisonnement spéculatif, quelles qu'en soient la disposition et l'étendue, se ramène à une seule pensée.

Il en est de même du cercle; mais le cercle vulgaire se définira : une affirmation aveugle; et le raisonnement : une perception intellectuelle. La différence entre le cercle et le raisonnement, à peu près nulle pour l'extérieur et pour le rapport mutuel des parties, atteint la substance même de l'acte intérieur. Sans doute, le total des perceptions intellectuelles qui forment tel système, peut ne comprendre que des affirmations légitimes : il n'en est pas moins un cercle, mais un cercle de perceptions intellectuelles légitimes. Ce total vaut par lui-même, il ne repose que sur lui-même, il dépend d'un certain principe fondamental auquel il se réduit. Tous les philosophes arriveraient-ils à connaître la vérité, leur système serait encore un cercle. Entre une philosophie vraie et une philosophie fausse, il n'existe d'autre différence que celle de l'intellection vraie et celle de l'intellection illusoire. Mais il y a dans les deux philosophies, la même dépendance mutuelle des parties, la même disposition, et, sous ce rapport, le même cercle.

III

L'exposition complète d'un système n'est qu'une longue insistance à répéter en diverses manières, d'ailleurs très utiles, la même conception. Il faut maintenant montrer la raison essentielle, pour laquelle il

[illegible] même, [illegible] bien [illegible]
[illegible]

[illegible] de toutes nos pensées [illegible] nous rendre compte de la [illegible] toutes nos pensées [illegible] une seule pensée dont nous [illegible] manières. [illegible] de la connaissance sensible [illegible] extérieure et [illegible] ni de la connaissance [illegible]

[illegible] connaissance [illegible] examen [illegible] une seule pensée [illegible]

[illegible] aussi que cette [illegible] toujours [illegible] humaine [illegible] spéculative. [illegible]

[illegible] assurent qu'en nous [illegible] autres sur un sujet [illegible] pensée [illegible] comprenant [illegible] question [illegible] personne [illegible] nous savons les [illegible] ne savons pas tout le [illegible] assez [illegible]

[illegible] ainsi la langue des sens, si on parle [illegible] sans [illegible] révélateur de la [illegible] syllabe ne se [illegible] monotone. [illegible] le langage des signes, [illegible] langage [illegible] bien vulgaire [illegible] deux manifestations [illegible] de la pensée, savoir : la manifestation par le signe, la manifestation confuse de la pensée en

unité indivisible, et la manifestation par le langage, ou manifestion morcelée et déterminée. En s'adressant à l'enfant, on prend, sans le savoir, une attitude, une inflexion de voix, une physionomie qui, par leur accord, expriment tout ce qu'on veut dire, mais qui l'expriment dans son unité et avec peu de détermination. A son tour, le langage articulé manifeste la pensée mieux déterminée, mais distribuée en plusieurs parties. Il est bien clair qu'ici, les signes et le langage traduisent diversement la même pensée.

On manifeste donc à l'enfant une pensée que l'on possède indivisible, mais que l'on morcelle pour en prendre une conscience plus nette, et pour la rendre avec plus de détermination. Par cette double manifestation, la pensée d'autrui exerce sur l'enfant une influence bien singulière : elle éveille en lui une conscience, très faible, d'abord, de la même pensée.

Ici, on ne peut entendre cet éveil insensible que de cette manière : l'enfant savait déjà; et, s'il n'avait pas su, il lui aurait été impossible d'apprendre. En effet, s'il n'avait pas su, il n'aurait pas mieux compris le langage des signes que le langage articulé. Cette intelligence toute primitive et toute naturelle du langage des signes, est un fait absolument décisif. Le langage des signes, manifestation vivante d'une conscience, a fait sortir l'enfant de sa torpeur, tandis que le langage articulé, ne manifestant pas directement une conscience, n'atteignait pas l'enfant.

Le langage articulé a dû d'abord accompagner la manifestation vivante, intelligible pour l'enfant, et se montrer identique au fond avec elle. C'est ainsi que, peu à peu, s'est établie dans la conscience de l'enfant, la convention nécessaire pour comprendre une langue.

Un autre fait bien connu, c'est que l'enfant arrive de très bonne heure à une conscience certaine, quoique très confuse, du bien absolu. On a commencé par lui montrer que telle manière d'agir est bonne; on le lui a fait savoir dans beaucoup de circonstances, et toujours par le seul moyen possible, par le langage des signes. Chaque fois, l'enfant a pu percevoir très confusément que tel mode d'action plaît aux autres, les rend heureux, leur procure un sentiment particulier de satisfaction intime; il a éprouvé par l'influence des autres, le même sentiment; enfin, sans le savoir ni le vouloir, il a réfléchi sur tous ces modes d'action; il a pu se former ainsi une conception, encore confuse sans doute, du bien absolu ou de l'ordre absolu.

Voilà ce que l'observation constate; mais elle n'aurait pas à le constater, si à l'origine l'enfant ne savait réellement rien. Car enfin, on dit, ou on insinue à l'enfant que telle chose est bonne; or, si l'enfant est en cet instant dans une ignorance totale du bien, il apprendra peut-

être, à la rigueur, que telle action déterminée cause du déplaisir et quelque dommage; il apprendra la même chose pour une série quelconque d'actions. Il pourra ainsi posséder une collection de faits, et ce sera tout. Il saura qu'autour de lui, l'on désire et l'on approuv telle et telle action. Il ne soupçonnera rien de ce que, pourtant, le enfants savent tous sur le bien et sur le juste. L'approbation n signifiera pour lui qu'un simple contentement. Approuver une actio qui se nomme bonne et juste, et être content de la saveur d'u fruit, ce seront deux satisfactions entre lesquelles il ne pourra me tre aucune différence essentielle. Les notions morales n'auront pa pour lui une signification plus profonde que les notions sur le objets extérieurs. Il désignera par le titre de bonnes ou de juste toute une série d'actions; et il fera cela de la même manière qu' désigne par le mot « pierre » toute une série d'objets.

Enfin, l'enfant réfléchit. Or, la réflexion, à quelque degré qu'ell s'exerce, est l'acte par lequel on voit en soi-même. Mais cet acte d vision intérieure fait passer de la connaissance plus confuse à la co naissance moins confuse, ou de la connaissance moins claire à connaissance plus claire. La réflexion, à proprement parler, ne pe çoit rien d'absolument nouveau; elle ne crée pas; elle consiste discerner plus clairement. Elle n'est que l'effort pour s'apercevo de ce que l'on sait.

Quiconque réfléchit, fait effort pour bien reconnaître en soi-mêm ce que jusque-là il n'y avait pas vu suffisamment; et lorsqu enfant ou homme fait, on arrive, par la réflexion à une notion que conque sur l'absolu, on sort, non pas de l'ignorance propremer dite, mais de la simple impuissance à se rendre compte.

Insistons encore sur la condition des enfants. Tous les enfant entendent le langage des signes, et même, ils peuvent arriver à u certain développement, sans percevoir jamais un langage articul L'exemple des sourds-muets ne permet pas que l'on en doute. D'ai leurs, des enfants nés sourds et aveugles ne restent pas sans que que conscience d'eux-mêmes. Certes, pour ceux-là, l'excitation e térieure est bien limitée; elle leur suffit pourtant. Mais les enfan sourds et aveugles, de même que les enfants simplement sourd n'ont reçu du dehors qu'une pensée confuse, indivisible. Car, cel qui les instruit n'a conscience de sa pensée que selon la détermin tion du langage, et eux, ils ignorent, ils ignoreront toujours cet détermination. A ceux-là, on transmet moins que l'on ne posséd puisqu'on possède la pensée bien claire, et qu'on la leur transm dans son total indivisible, confus. Pourtant, ceux-là aussi réfléchi sent; ils trouvent en eux-mêmes ce que d'abord ils n'y voyaient pa

Ils arrivent à des notions qu'on ne leur a pas transmises; et ces notions, ils ne peuvent les percevoir qu'en eux-mêmes; donc ils les possédaient à l'origine.

Jusqu'ici, toutes les réflexions qu'il a fallu faire ont pour objet un état intérieur dont nous n'avons aucune connaissance directe. Nous sommes réduits à juger des enfants, à peu près comme des animaux; nous n'avons conservé aucun souvenir de notre première enfance; nous ne savons pas par nous-mêmes quelle action l'enfant accomplit. Nous savons seulement que l'enfant perçoit une pensée totale et qu'il réfléchit. Mais le voudrions-nous, il nous serait impossible de concevoir une réflexion qui s'exerce hors de la propre conscience, ou une réflexion qui saisit au dehors une doctrine absolument extérieure au sujet qui réfléchit. Dès lors, nous savons que l'enfant possède en lui-même une doctrine inaperçue, doctrine illimitée sur laquelle s'exercera sa réflexion; nous savons enfin que l'enseignement ne transmet pas, à proprement parler, une doctrine, mais qu'il fournit l'excitation nécessaire pour que l'enfant perçoive en lui-même la doctrine.

Voici maintenant un fait sur lequel témoigne notre propre conscience : des enfants de huit ans ne peuvent entendre ni la *Cité de Dieu* ou la *Critique de la raison pure*, ni une théorie élevée de mathématiques; ils n'ont pas encore une conscience assez nette, assez déterminée de la science spéculative. Mais qu'ils s'appliquent, qu'ils réfléchissent, qu'ils aperçoivent avec une clarté toujours croissante, leur pensée actuelle, et un moment viendra où, étudiant l'œuvre d'un philosophe, ils la trouveront en quelque manière, dans leur pensée actuelle. Jamais, d'ailleurs, dans l'intervalle, ils n'auront atteint l'inconnu; jamais. ils n'auront appris hors d'eux-mêmes. Ils seront parvenus par un progrès insensible, à développer pour eux-mêmes, ce qu'ils connaissaient confusément. Donc, encore, ils connaissaient confusément une doctrine illimitée.

Enfin, il n'y a plus qu'à raconter notre propre état, celui dont nous avons une conscience immédiate. Voici donc, en un mot, notre état réel :

Tout homme pense par une intellection confuse, une certaine doctrine réellement indivisible; il la pense aussi par des intellections claires, qui la morcellent, mais qui laissent possible une constatation irrécusable de l'unité. Or, cette unité doctrinale est absolue, on le verra plus tard; en sorte qu'on peut tout réduire à cette affirmation : tout homme, le sauvage le plus grossier, aussi bien que le plus sublime philosophe, pense, par un acte très confus, la science spéculative universelle.

D'abord, il sera facile, pour un nombre infini de circonstances, de vérifier directement que l'intellection claire morcelle la doctrine. Les exemples suivants ont une signification décisive.

On lit un livre, on écoute un orateur; on oublie toutes les phrases du livre et du discours; on a pourtant conservé le souvenir de la doctrine; ce souvenir, tant qu'on ne l'exprime pas, c'est la pensée confuse de la doctrine indivisible. Dès qu'on veut préciser ce souvenir, lui donner plus de clarté, on pense la doctrine avec une détermination nouvelle qui la morcelle fatalement. Le livre et le discours présentaient chacun la doctrine avec une détermination que l'on a oubliée; on n'a gardé qu'un souvenir séparé de toute détermination; on a voulu le fixer, on a dû alors le déterminer en quelque manière. Or, avant le travail de détermination, on n'avait que la pensée confuse de la doctrine non divisée. Après la détermination, on est sûr de n'avoir pas altéré la doctrine, parce que, en même temps qu'on la morcelle, pour en prendre une conscience claire, on la pense aussi dans son unité par une intellection confuse.

On veut apprendre une langue étrangère, on se rend dans le pays où elle est parlée; on n'y rencontre personne avec qui on puisse s'entretenir dans une des langues que l'on connaît déjà; on finit pourtant par apprendre cette langue inconnue. Mais, pour cela, on aura dû, comme les petits enfants, percevoir, dans son unité, signifiée par les signes, une certaine pensée totale, qui, en même temps, était transmise selon la détermination propre à cette langue. Si les étrangers, parmi lesquels on s'est rendu, n'avaient prononcé que des phrases sans doute très sensées, très intelligibles pour eux, mais s'ils les avaient prononcées en automates, on n'aurait jamais appris leur langue. Il s'accomplit, d'ailleurs, en pareille circonstance, un nombre infini d'opérations imperceptibles. Aussi, serait-ce une prétention trop naïve que de vouloir raconter complètement la manière dont les enfants apprennent la langue de leur nourrice, et la manière dont un homme fait, se trouvant parmi des étrangers au langage inconnu, communique de plus en plus avec eux, et finit par apprendre leur langue. Il communique, cela suffit. Mais toute sa communication avec eux consiste à leur transmettre, et surtout à recevoir d'eux bien souvent, une certaine pensée confuse, indivisible, identique chez tous les esprits; et, tandis qu'il la reçoit dans son unité confuse, il en perçoit aussi la détermination exprimée par la langue qu'on lui parle.

Le principe, si vulgaire, de ne pas isoler une phrase si on veut la comprendre, signifie, lui aussi, que pour avoir la perception convenable de chaque partie, il faut, d'abord, avoir une certaine perception confuse du total indivisible.

Le fait, non moins vulgaire, de penser la même doctrine en plusieurs langues, signifie encore la même chose. On veut, par exemple, traduire une des lettres si singulières et si contournées de Sénèque. On la lit, on éprouve ainsi un sentiment ou on perçoit une pensée; on prend conscience de soi-même, comme faisait Sénèque. Après avoir acquis le tour d'esprit convenable, on arrivera peut-être à bien traduire la lettre en français; c'est-à-dire, après avoir eu la conscience latine de même précision et de même vivacité que l'avait Sénèque, on arrivera à se faire, avec autant de précision et de vivacité, la conscience française de la même pensée et du même sentiment. Mais, au moment où la conscience française du traducteur lui représente le mieux la pensée subtile et compliquée que la lettre latine manifeste, comment le traducteur se croit-il sûr de penser et de sentir comme Sénèque? Certes, le traducteur ne peut avoir en même temps la conscience latine et la conscience française; il n'a en ce moment, en fait de conscience claire, qu'une conscience française; mais, outre cette conscience claire, il a aussi la perception confuse qui s'était naguère déterminée en lui selon une perception claire latine, et qui se détermine maintenant selon une perception claire française. Cette perception confuse de la pensée totale que Sénèque a mise dans sa lettre, donne au traducteur la certitude qu'en lui la conscience française s'accorde, au fond, avec la conscience latine, et, qu'avec une détermination différente, les deux consciences représentent la même pensée ou le même sentiment, et qu'enfin la détermination française conserve quelque chose de la détermination latine.

L'unité réelle de toutes nos pensées fait concevoir comment les auteurs de dictionnaires sont condamnés à formuler des définitions dont l'une suppose toujours l'autre. L'unité de la pensée contraint aussi les philosophes à donner un total de définitions, qui, fatalement, aboutissent à un cercle. Par exemple, Aristote définit la démonstration : un exposé propre à produire la science [1]; et il définit la science : une disposition d'esprit produite par la démonstration [2]. Il y a ainsi un cercle manifeste; mais Aristote aurait eu bien tort de s'en inquiéter; car, réellement, la *démonstration* se réfère à la *science*, et la *science* à la *démonstration*. Si Aristote s'était fait un devoir d'éviter le cercle nécessaire, il aurait obéi à une illusion trop singulière chez un philosophe. Il aurait, d'ailleurs, réussi à se passer du

1. Ἀπόδειξιν δὲ λὲγω συλλογισμον ἐπιστημονικον. (Analyt. Post., lib. I, cap. 3, n° 4. — Ed. Didot, t. I, p. 122; 18.)
2. Ἡ μέν ἄρα ἐπιστήμη ἐστιν ἕξις ἀποδεικτική. (Moral. Nicomach. — Lib. VI, cap. 3, n° 4; t. II, p. 68; 13).

mot science, dans la définition de la démonstration, et du mot démonstration dans la définition de la science, mais il lui aurait fallu recourir à des périphrases forcées, dans lesquelles, à la place du mot propre, science ou démonstration, il aurait employé des équivalents peu exacts.

Bonald se trompa sur l'origine et sur la nature du langage, parce qu'il méconnut l'unité fondamentale de toute doctrine, et le rôle souverain de la perception très confuse, par laquelle nous percevons toujours la doctrine en son total indivisible. Il croyait que l'origine divine du langage se constate nécessairement : « Ce fait, disait-il, peut, je le crois, devenir absolument évident et être rigoureusement démontré par l'impossibilité physique et morale que l'homme ait pu inventer l'expression de ses idées avant d'avoir aucune idée de leur expression [1]. » « On peut faire à toutes les objections une réponse péremptoire, et trancher la question en soutenant l'impossibilité de l'invention du langage, et, comme dit J.-J. Rousseau, la nécessité de la parole, pour établir l'usage de la parole. Ainsi la question tout entière du langage réel ou inventé peut être réduite à la démonstration de l'impossibilité de son invention; et cette démonstration se trouve dans cette proposition sérieusement méditée : Que l'homme pense sa parole, avant de parler sa pensée; ou autrement : Que l'homme ne peut parler sa pensée sans penser sa parole [2]. »

Mais le dialecte de l'époque où l'on composa la *Cantilène de Sainte Eulalie* devint peu à peu la langue du *Discours sur l'Histoire universelle*; or, avec le principe de Bonald, la transformation et la création d'une langue sont également inconcevables. En effet, pour parler une langue autre que celle du xe siècle, il fallait ne plus penser comme au xe siècle; et pour ne plus penser comme au xe siècle, il fallait parler une autre langue. Y a-t-il donc ici un mystère? Nullement. Du xe siècle au XVIIe, il y a eu un progrès continu dans la manière de déterminer la pensée confuse, toujours complète en son unité. Or, une langue, c'est une détermination de la pensée confuse; en d'autres termes, c'est une manière déterminée de penser et de sentir. Nous ne pouvons pas apercevoir nettement notre pensée sans nous la formuler dans une langue, mais nous pensons confusément notre pensée avant de lui donner aucune formule. Peu à peu, selon que des occasions bien complexes, bien diverses, le permettent, quelque chose de notre pensée et de notre conscience très confuse,

1. *Recherches philosophiques*, chap. I : *De la philosophie*. — *Œuvres* (Éd. Leclerc), p. 45.
2. *Ibid.*, chap. II : *De l'origine du langage*, Ib., p. 63.

se transforme en conscience plus ou moins claire. C'est en cela que consistent toutes les modifications des langues.

Nous n'avons pas ordinairement une conscience claire sans le langage. L'homme n'a-t-il jamais d'autre pensée ou conscience claire, que la conscience représentée par une langue? Savons-nous ce qu'il y a de clair dans la conscience des sourds-muets? On apprend à lire aux sourds-muets : que signifie pour eux la lecture? Certainement elle a un sens; mais nous n'arriverons jamais à savoir de quelle manière un sourd-muet prend conscience de ce principe : le vrai, le bien et l'être sont, au fond, la même chose. Nous n'arriverons pas mieux à savoir comment un homme pense, après avoir perdu la mémoire de tous les mots. On a vu, bien des fois, sans doute, un malade perdre la faculté de se formuler sa pensée à lui-même; pourtant le malade avait quelque conscience de lui-même. Mais lorsqu'on a eu recouvré la faculté du langage intérieur, on ne peut plus faire revivre en soi, cette sorte de conscience. C'est qu'en effet, le mode de perception claire après la guérison, et le mode de perception claire pendant cette maladie, ne peuvent pas coexister en nous. Quoi qu'il en soit, toute langue est une manière de penser et de sentir.

Mais, à part tout langage articulé, même intérieur, on a la pensée confuse indivisible; dès lors, une langue pourrait se former spontanément, parce que, chez des hommes réduits à leurs seules ressources, la conscience confuse pourrait arriver à un état quelconque de conscience claire. De même, les langues se transforment tous les jours, selon que la conscience claire se transforme. Or, elle a beau se transformer, elle n'exprime jamais toute notre pensée confuse, toute notre conscience confuse de la doctrine illimitée. Aussi, quoi qu'ils fassent, le poète et l'orateur entrevoient-ils toujours quelque chose de meilleur que la forme ou que l'expression trouvée; aussi, à son tour, le philosophe se voit-il réduit à penser en métaphores; il faut que réellement sa pensée dépasse l'expression selon laquelle il en a conscience; il faut que toujours, et sur toutes les questions, il dise, comme saint Augustin, sur la question du temps : « Peu nombreuses sont les choses que nous exprimons proprement; très nombreuses celles dont l'expression propre nous manque; nous faisons pourtant assez connaître notre pensée [1]. » Il faut encore que le lecteur dépasse l'expression, et retrouve, malgré les métaphores, la pensée essentielle inexprimable. Enfin, le regret du poète, de

1. Pauca sunt enim quæ propice loquimur, plura non propice; sed agnoscitur quid velimus. *Confess.*, lib. XI, cap. 20, n° 26. — Migne, t. I, col. 819.

l'orateur, du philosophe, ne reste pas toujours stérile. En cherchant la conscience claire de tout leur sentiment ou de toute leur pensée, ils arrivent parfois à une conscience claire, supérieure à celle de tout le monde; ils pensent ou ils sentent clairement, un peu plus que la langue ne l'avait permis jusque-là. Poète, orateur et philosophe ont alors perfectionné la langue; ils ont trouvé une nouvelle manière déterminée de penser et de sentir. D'ailleurs, les langues se transforment, pour ainsi dire, d'elles-mêmes; car il s'opère chez tous ceux qui parlent une même langue, un travail lent et confus d'imagination ou de sentiment, si bien qu'après une certaine période, la langue représente une autre forme d'imagination, elle exprime une autre manière de sentir.

Ces remarques sur l'origine possible et sur la transformation réelle des langues, ont une importance particulière. Elles enseignent comment le langage n'est que la série de toutes les perceptions claires. Le langage n'est donc, ni extérieur à la pensée, ni absolument identique avec la pensée. Apprendre une langue nouvelle, ce n'est donc pas acquérir un instrument nouveau, c'est devenir capable de penser ou de sentir avec une détermination nouvelle. Jamais, d'ailleurs, on ne transforme brusquement une langue. Ainsi, l'homme d'une société où l'on ne connaît qu'un dialecte encore très imparfait, s'efforcerait en vain d'arriver à l'état intellectuel d'un philosophe, et de transformer tout à coup, en langue philosophique, le dialecte grossier parlé autour de lui; les perceptions claires, convenables feraient toujours défaut; il aurait peut-être un admirable génie naturel; il n'en prendrait jamais pleine conscience; à peine pourrait-il dépasser un peu les hommes parmi lesquels les circonstances l'ont placé. Il y a plus encore. Un philosophe parvenu à son plein développement, s'il se mêle à une société assez primitive, s'il en apprend la langue, éprouvera une invincible difficulté à penser en cette langue, car cette langue est une détermination inférieure de la pensée. Or, il est bien clair que si un philosophe s'impose la tâche de se représenter sa pensée selon une détermination inférieure, il se la représentera fort mal. Voilà pourquoi, ni saint Augustin n'aurait pu traduire la *Cité de Dieu* en patois punique, ni saint Thomas la *Somme de Théologie* en français du XIIIe siècle.

Notre langage est l'expression de la conscience que nous prenons de nous-mêmes. Or, comme cette conscience claire ne nous représente notre pensée totale que par fragments, il est inévitable que le langage morcelle notre pensée. D'ailleurs, jusqu'ici la conscience claire n'a pu atteindre, dans l'humanité, un degré de perfection bien élevé; aussi les langues sont-elles bien mal faites. Elles n'on

resque rien d'intellectuel. Et non seulement les métaphores y dominent trop; mais dans les langues les plus avancées, les moyens inévitables d'exposition dissimulent l'unité de la pensée; ils semblent même briser cette unité, en faire plusieurs fragments réels et indépendants. C'est ainsi que les particules : *en effet*, *car*, *puisque*, *donc*, *ainsi*, etc., sont inévitables puisque seules elles montrent le rapport des diverses parties d'une exposition doctrinale; mais, en même temps, elles sont illusoires, car elles font croire que les diverses parties diffèrent réellement l'une de l'autre.

Donc, toute une série de faits indiscutables témoigne qu'il existe en nous simultanément, une pensée confuse illimitée, et un grand nombre de perceptions claires qui nous représentent, en la morcelant, la pensée confuse, indivisible en son fond. Mais ces mêmes faits ne suffisent pas encore à montrer que tout homme, sans exception, pense toujours par un acte indivisible très confus, la science spéculative universelle. Un examen plus approfondi va le montrer.

IV

C'est dans l'intelligence des philosophes que la science spéculative arrive à son plus haut degré de clarté. Or, les philosophes sont très éloignés de penser tous la même doctrine. Il semble donc impossible qu'il y ait dans chaque intelligence humaine, une même pensée confuse de la science spéculative universelle.

Mais, au contraire, malgré la divergence de leurs doctrines, les philosophes ne font pas autre chose que de penser diversement cette science spéculative universelle. En effet, un philosophe voit en lui-même sa doctrine comme un absolu. Il sent en lui une nécessité intérieure de percevoir cet absolu. Son intelligence ne s'exerce, et, bien plus, son intelligence ne se connaît, qu'en le contemplant. Le philosophe qui médite sa doctrine, pratique proprement la contemplation intellectuelle. Mais il la pratique encore, quoique d'une autre manière, en étudiant une œuvre philosophique, qui, d'ailleurs, lui paraîtrait remplie d'erreurs. Car, enfin, l'étude d'une conception philosophique, même reconnue pour fausse, dès lors qu'elle est une étude sérieuse, produit le sentiment d'entrer en rapport avec l'absolu. C'est ce sentiment que la lecture de l'*Ethique* devait faire éprouver à Malebranche et à Fénelon. Kant, à son tour, en jugeant les doctrines antérieures à la sienne, et en dressant le tableau des antinomies, ne pouvait manquer de reconnaître que d'autres avaient vu l'absolu. Mais il condamnait leur vision comme confuse et incomplète.

C'est qu'en effet les divers systèmes ont beau être incompatibles, ils ont néanmoins un fond identique. Ce fond doctrinal ne saurait être précisé; mais il est réel; il donne à une œuvre philosophique son caractère. Sans ce fond identique, les systèmes qui se sont succédé et qui se sont contredits, n'offriraient rien d'intelligible. Il serait impossible de lire avec intérêt Platon et Aristote, saint Augustin, Spinoza et Kant. Il serait également impossible de faire une histoire de la philosophie, car l'historien ne pourrait rien comprendre dans les philosophies opposées à celle qu'il adopte; et s'il n'en adoptait aucune, il serait condamné à les trouver toutes inintelligibles.

On voit dès lors que, malgré les divergences de leurs systèmes, les philosophes peuvent penser une même doctrine spéculative. Il reste à voir que tout homme pense toujours par un acte très confus la science spéculative universelle. Voici, sur ce sujet, le fait essentiel et en même temps décisif.

On n'apprend jamais qu'en voyant en soi-même la doctrine. Il a pu se faire que l'acte propre d'apprendre ait été précédé de beaucoup de perceptions confuses; il a pu se faire aussi, que l'on soit arrivé insensiblement à savoir, et qu'il n'y ait pas eu un acte propre d'apprendre. Mais enfin, aussi souvent que l'on a conscience d'accomplir un acte d'apprendre, on a aussi conscience d'apercevoir en soi-même la doctrine que l'on possédait inaperçue; et là où l'acte d'apprendre se compose d'un nombre inconnu d'actes insaisissables, au moins a-t-on un jour la conscience de savoir. Or, savoir ce n'est que penser assez clairement une doctrine que l'on a conscience de percevoir en soi-même.

Cette doctrine, on la possède dès l'origine, car on n'a jamais eu conscience de recevoir du dehors, de percevoir au dehors une perception doctrinale; et on la possède indivisible, car la perception doctrinale dont on a quelque conscience, se rattache à toutes les perceptions doctrinales que l'on a eues déjà distinctement; et, de plus, le jour où l'on acquerra une nouvelle perception doctrinale, on la verra encore ne faisant qu'un seul tout avec les précédentes.

Seulement, entre toutes les perceptions doctrinales, il existe pour nous un ordre inégalement déterminé. Nous savons qu'en nous, les perceptions philosophiques arrivent à un certain degré de clarté, sans que nous soyons astreints à les acquérir dans un ordre immuable. Mais les perceptions mathématiques se développent, pour nous, dans un ordre suivi, très rigoureux, absolument fixé.

C'est ainsi que, pour connaître intellectuellement la théorie sur le développement des puissances d'un binôme, il faut, à la fois, pos-

ler la connaissance claire des théories plus simples pour nous, la posséder de telle manière, qu'elle contienne aussi la théorie du développement cherché. Si même un homme étranger aux mathématiques arrivait, par impossible, à comprendre en un instant cette théorie, il devrait au même instant comprendre les autres théories qui précèdent. Car, en lui, la rapidité de la perception aurait bien pu exclure le successif; mais la perception elle-même consisterait pour lui, comme pour tout le monde, à connaître clairement une mathématique indivisible en son fond; et lorsqu'il penserait expressément le développement des puissances, il devrait aussi, comme tout le monde, penser par un acte confus, indivisible, toutes les théories préliminaires. Sans cela, il ne connaîtrait pas intellectuellement le développement des puissances; il en saurait la formule par cœur, il aurait appris une recette pour disposer des nombres.

De là il suit que, plus une théorie est clairement connue, mieux elle contient une doctrine totale indivisible. Par exemple, voir en mathématicien vulgaire, le développement des puissances d'un binôme, ce n'est que posséder dans leur unité réelle inaperçue, les théories préliminaires; le voir en homme d'esprit supérieur, c'est posséder dans son unité réelle, toute une science mathématique bien plus vaste. Un mathématicien vulgaire, en effet, pense seulement les doctrines qu'on lui a suggérées, et il les pense au degré de clarté avec lequel on les lui a suggérées; mais un esprit supérieur atteint un nouveau degré de pensée claire; il voit d'abord les mêmes choses que tout le monde, puis il les voit mieux, il y constate une détermination nouvelle. En sorte que, si la théorie sur le développement des puissances d'un binôme avait été, un jour, la théorie la plus élevée dont on possédât la connaissance claire, il aurait suffi à un esprit supérieur d'y apercevoir une détermination de plus, ou de l'élever à un nouveau degré de clarté, pour faire ce que l'on nomme une découverte.

Ainsi s'explique l'observation commune, si souvent inculquée par Leibnitz, que la réalité n'offre pas de transition brusque : ainsi encore s'explique l'action prépondérante des philosophes dans les mathématiques. Il a fallu la force intellectuelle de Descartes, de Pascal, de Leibnitz, pour renouveler et pour conduire à un très haut degré de perfection, la géométrie et l'algèbre. C'est qu'un vrai philosophe pense avec une force toute particulière; il aperçoit dans une théorie connue, bien des propriétés que d'autres n'aperçoivent pas; en un mot, il sait prendre une conscience moins limitée, une conscience plus claire, de la science spéculative universelle que tous les hommes pensent par un acte unique, et, comme tel, tout à fait obscur.

Le philosophe arrive aussi à une conception déterminée de l'univers, en la découvrant toujours par un progrès insensible, dans sa pensée actuelle. Mais rien ne l'oblige à suivre un ordre rigoureusement fixé. La raison en est que la doctrine philosophique prend, en chacun de nous, un développement naturel. Au contraire, la doctrine mathématique reste en nous absolument confuse, jusqu'au moment où un effort voulu en fait percevoir quelque chose. Et, en effet, que ce soit par le privilège de leur nature, ou par l'influence de l'éducation, tous les hommes, même les derniers d'entre les sauvages, possèdent, avant tout effort voulu, une idée générale, au moins une idée très grossière sur ce qui leur paraît l'univers. Chaque homme a toujours pu apprendre, dès sa première enfance, ou une doctrine, ou une fable qui joue le rôle de doctrine. Il s'opère ainsi un travail confus, et, à l'âge de raison, on possède naturellement une certaine doctrine. Le même travail confus se continue longtemps; si bien qu'au moment où l'on peut accomplir, pour les recherches philosophiques, un effort intellectuel voulu, on s'aperçoit que l'on pense avec la même clarté très faible, très douteuse, toutes les parties de la doctrine.

Aussi n'y a-t-il aucune raison essentielle de commencer l'enseignement de la philosophie par la logique plutôt que par la métaphysique. L'enseignement, même utile, se transmet comme on peut; dans tous les cas, pour enseigner une logique distincte de tout le reste, il faudrait n'y mettre aucun exemple déterminé; car tout exemple suppose une théorie sur le juste, ou sur le vrai, ou sur l'honnête, enfin une philosophie complète. Il faudrait donc, comme Aristote, proposer le syllogisme sous cette forme : Tout A convient avec quelque chose de B; tout B convient avec quelque chose de C; donc quelque chose de C convient avec quelque chose de A. Et encore, si on veut se rendre bien compte des convenances énoncées, il faudra, d'une réflexion à l'autre, penser toute une philosophie.

L'ordre d'enseignement philosophique n'a aucune détermination nécessaire. A plus forte raison, un philosophe en pleine possession de sa pensée n'a aucun motif essentiel d'élucider telle partie de la doctrine avant telle autre.

L'ordre dans ses pensées n'est pour lui qu'une nécessité pratique d'exposition. Puisqu'en effet le philosophe est également impuissant à saisir toute sa doctrine par une intellection claire, unique, et à l'exprimer toute par un seul mot, il la saisit et il l'exprime d'une manière qui, pour être parfois la meilleure, n'en est pas moins, au fond, indifférente. Mais si, comme Descartes, il croit qu'il existe un ordre nécessaire de perceptions, aussi rigoureux pour la philosophie

que pour les mathématiques, et s'il croit résoudre, par le même procédé, les questions philosophiques et les problèmes de pure géométrie; alors, il se flattera d'aller toujours du connu à l'inconnu, de diviser toujours la difficulté en autant de parcelles qu'il se pourra. Mais la nature même des choses l'obligera bien à supposer connu l'inconnu qu'il cherche; elle lui fera placer, dès le commencement de son exposition, ou un principe qui enveloppe toute la doctrine, ou une série d'observations vagues.

En effet, Descartes remplit d'observations vagues presque toute sa première Méditation, et il tient d'abord comme certaine la pluralité des substances, afin d'avoir un moyen de distinguer entre l'âme et le corps et de démontrer l'existence de Dieu. Outre cela, il commet le cercle qu'on lui a si souvent reproché et qu'il ne sut pas justifier; il démontre l'existence de Dieu par l'idée claire, puis la légitimité de l'idée claire par l'existence de Dieu. Or, Descartes concevait un Dieu parfait qui crée librement l'univers. Tout se réduisait, pour lui, à cette perception essentielle; il ne pouvait qu'en prendre une conscience plus complète, mais aussi toujours identique, pour le fond, avec la perception essentielle. Dès lors, ni l'idée claire n'avait par elle-même une valeur démonstrative isolée, ni la notion du Dieu parfait n'était pour lui une notion primitive et isolée, propre à justifier toutes les autres notions. Descartes concevait l'univers par un acte unique, nécessairement très confus; il prenait conscience de sa perception totale par une série d'actes intellectuels, tous rattachés l'un à l'autre, tous se soutenant et se supposant l'un l'autre, puisque tous devaient se réduire à un seul. Il ne voyait pas assez leur identité fondamentale, et il attribuait trop d'importance à leur succession. Il s'excusait de n'avoir pas démontré l'immortalité de l'âme dès la seconde Méditation, sur ce qu'il aurait fallu d'abord « savoir, disait-il, que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies de la façon dont nous les connaissons, ce qui n'a pu être prouvé avant la quatrième Méditation [1] ». Mais si cela avait besoin d'être prouvé, on ne pourrait pas même entreprendre de le prouver, avant d'en être certain. D'ailleurs Descartes avait traité de l'existence de Dieu dans la troisième Méditation, et puis de l'idée claire dans la quatrième.

Clerselier assure, il est vrai, qu'en écrivant les *Méditations*, Descartes avait voulu procéder « par une voie analytique, c'est-à-dire par une méthode d'inventer et de résoudre, qui nous découvre le chemin qu'il a suivi [2] ». Certes, Descartes a bien pu suivre dans ses

1. *Méditations. Abrégé de la seconde Méditation.*
2. Baillet, *Histoire de Descartes*, IIe partie, liv. II, p. 114.

réflexions solitaires, l'ordre qu'il adopta pour son livre. Mais pendant la période des recherches, alors qu'il n'était pas encore l même, Descartes suivit cet ordre, il ne s'en rendit pas compte au nettement que l'indiquent les *Méditations*. Et surtout, il ne sut, alors, ni plus tard, pourquoi il l'avait suivi. Enfin, si cet ordre p être utile à Descartes, cela tient à des circonstances réelleme inconnues de lui et de tout le monde. Pourtant, un jour, Descart pensa en vrai philosophe; dès ce jour, l'ordre plus ou moins visib de ses recherches n'avait aucune importance essentielle pour s doctrine. Descartes était enfin lui-même; il avait sa conception d l'univers; il la pensait tout entière dans chacune des perceptio doctrinales qu'il examinait à part.

Ce que nous savons le mieux de nous-mêmes se résume don dans les observations suivantes : 1° apprendre, c'est acquérir un conscience plus complète de ce que l'on savait déjà; d'où il faut co clure que l'on pense très confusément, dès l'origine, la science sp culative universelle; 2° la notion nouvellement acquise fait un se tout avec les notions déjà possédées : dès lors, serait-il douteu serait-il même faux, que chacun pense très confusément dès l'ori gine la science spéculative universelle, il resterait toujours certai que la science spéculative est en nous une seule idée, absolume indivisible en son fond; ce qui, à la rigueur, suffirait; 3° nou n'avons jamais la conscience actuelle complète de toute notre co naissance. Une doctrine nous apparaît toujours par fragment Chaque fragment, d'ailleurs, n'a, pour nous, sa signification total que si nous connaissons toute la doctrine. En nous, il y a une co science fondamentale très confuse de la doctrine indivisible. Vo lons-nous la conscience claire, il nous faut contenter d'une co science partielle. Mais la conscience fondamentale est toujours qui donne à la conscience partielle sa valeur. Toutes ces cho s'entendent mieux qu'elles ne s'expriment; car, pour les expri aussi bien qu'on les entend, il faudrait pouvoir transformer en t conscience claire, indivisible, toute notre conscience fondament très confuse; il nous faudrait sortir de la condition humaine, comprendre par une seule intellection claire, toute la science s culative que nous pensons confusément.

On voit enfin que démonstration, au sens de passage à l'incon n'existe nulle part, ni dans les mathématiques, ni dans la phil phie; mais, démonstration, au sens de procédé par lequel on per dans un principe primitif tout ce qu'il contient, c'est-à-dire tou qui était en nous, et que nous n'apercevions pas, existe aussi l dans la philosophie que dans les mathématiques.

En outre, dire que des preuves ont la vertu démonstrative, cela revient à cette formule, plus exacte mais non usitée : en voyant d'une certaine manière nos pensées actuelles, nous acquérons une conscience toujours plus nette de la vraie doctrine. Sans doute, on ne devra pas affecter des formules rares. Il y aura toujours les mêmes raisons de dire que saint Thomas démontre en toute rigueur l'existence de Dieu; seulement, lorsqu'on le dit, on affirme que saint Thomas, prenant conscience de sa pensée actuelle, selon le seul procédé légitime, reconnaît Dieu comme la raison définitive de toutes choses. Mais au moment où il prend ainsi conscience de lui-même, saint Thomas ne perçoit pas en lui, plusieurs notions complètes et séparées, dont l'une conduirait à l'autre; il ne perçoit pas à part, d'abord toutes choses, et puis Dieu comme leur raison définitive. Au fond, il perçoit, par un acte indivisible, que toutes choses sont inexplicables sans Dieu.

L'usage fait parler de principe fécond. Mais, en réalité, un principe est fécond seulement pour l'esprit qui déjà connaît les conséquences; et l'esprit ne connaît bien les conséquences, qu'au moment où il connaît bien aussi le principe. Dans l'ordre intellectuel, notre connaissance ne se morcelle pas réellement; elle est toujours une. Quand on la démontre, on le fait au sens étymologique du mot, c'est-à-dire on l'expose dans tout son détail. Ainsi, un philosophe se trompe, non pour avoir négligé quelques preuves isolées, subsistantes en elles-mêmes, et dont la valeur éclaterait à tous les yeux, mais pour avoir créé à son usage une conception fausse de l'univers.

V

L'unité fondamentale de toutes nos conceptions purement intellectuelles est un fait trop visible et trop important pour avoir échappé à l'observation. Bien des philosophes, en effet, l'ont vu, mais ils ne l'ont vu que par moments rapides. Ils l'ont exprimé, et parfois avec une clarté parfaite, sans pourtant se rendre compte de tout ce que leurs paroles contenaient.

Platon enseigne que, dans l'absolu, la science est une; il la représente comme l'idée suprême, dans laquelle sont contenues toutes les idées. Il enseigne aussi que l'acte d'apprendre consiste à discerner en soi-même, ce que déjà l'on pensait confusément. Mais Platon procède partout en poète.

Le moyen âge aristotélicien a rendu célèbre l'adage que le vrai, le bien et l'être, ce sont, au fond, la même chose : *verum*, *bonum et ens convertuntur*. On avait donc conscience que penser au vrai, au

bien ou à l'être, c'est avoir, en trois manières différentes, une mêr pensée.

Le principe *Verum, bonum et ens* appartient à Platon, ou mieux saint Augustin beaucoup plus qu'à Aristote.

Saint Augustin ne s'est pas appliqué avec suite à la question l'unité de la science. Il a vu, selon le cas, et il a exprimé tout que cette question comporte; mais il n'a pas coordonné ses vues, sorte qu'elles sont restées peu efficaces pour lui, et inutiles pour autres. Pourtant, il savait fort bien dire que l'acte d'apprendre co siste à penser avec netteté quelque chose de la science spéculat universelle que nous pensons toujours confusément. Voici un pa sage, et il n'est pas le seul, qui ne laisse rien à désirer : « D'où, par quel moyen, ces doctrines ont-elles pénétré dans ma mémoi Je ne sais. Car, en les apprenant, je ne me suis pas fié à la co science d'autrui; je les ai vues dans ma propre conscience, je le ai reconnues comme vraies, et je les y ai mises en dépôt pour en faire sortir quand je voudrais. Elles y étaient donc avant que les eusse vues; mais (opposerait-on) elles n'étaient pas dans mémoire. Où donc, et pourquoi les ai-je reconnues quand on le exprimées devant moi et pourquoi ai-je dit : Il est ainsi; cela vrai? Pourquoi l'ai-je dit, sinon parce que toute cette doctrine é déjà dans ma mémoire, mais si éloignée, si ensevelie, que s quelque avertissement, je n'aurais pas pu, sans doute, penser [1]. »

Il est arrivé à saint Thomas de constater que plusieurs pen ne sont, en définitive, qu'une même pensée : « Les parties, a-t-il se peuvent entendre en deux manières : d'abord confusément, s qu'elles existent dans le tout; alors elles sont connues toutes fois. Les parties sont connues aussi par une connaissance cl qui les exprime chacune selon sa nature propre; en ce sens, ne peuvent être entendues à la fois [2]. »

Bossuet et Fénelon ont, après saint Augustin, parlé avec une gulière justesse. Bossuet voit que toute doctrine spéculativ réduit à l'unité, et que les diverses parties d'une démonstratio contiennent l'une l'autre; il dit : « Ces vérités éternelles que entendement aperçoit toujours les mêmes, sont quelque chos Dieu, ou plutôt sont Dieu lui-même. Car toutes ces vérités étern ne sont, au fond, qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois, er sonnant, que toutes ces vérités sont suivies. Ainsi, la vérité est

1. *Confess*, lib. X, cap. x, n° 17.
2. *Sum. th ol.*, Ire part., q. LXXXV, in corp. *art*.

en soi. Qui la connaît en partie, en voit plusieurs; qui la verrait parfaitement, n'en verrait qu'une [1]. »

Fénelon, comme saint Augustin, connaît cet éveil intérieur que l'on appelle apprendre. « Il n'y a, dit-il, qu'un véritable maître qui enseigne tout, et sans lequel on n'apprend rien. Les autres maîtres nous ramènent toujours dans cette école intime où il parle seul. C'est dans le fond intime de nous-mêmes qu'il nous garde certaines connaissances ensevelies qui se réveillent au besoin [2]. »

Malebranche a l'intuition fugitive que, dans une démonstration, il n'y a pas de distinction réelle entre les diverses parties. Il a écrit : « On ne peut donner une démonstration exacte d'une vérité, qu'on ne fasse voir qu'elle a une liaison nécessaire avec son principe, qu'on ne fasse voir que c'est un rapport nécessairement renfermé dans les idées que l'on compare [3]. »

Mais avec saint Augustin, c'est Condillac qui a le mieux vu et le mieux parlé. Certes, la chose est la plus singulière du monde. Comment, en effet, le philosophe qui écrit le *Traité des Sensations*, et qui crée la fable ou le symbole de la statue, arrive-t-il à écrire aussi des réflexions de cette sorte? « On ne peut découvrir une vérité qu'on ne connaît pas, qu'autant qu'elle se trouve dans des vérités qui nous sont connues [4]. » — « Quand la question est établie, le raisonnement qui la résout n'est encore lui-même qu'une suite de traductions, où une proposition qui traduit celle qui la précède est traduite par celle qui la suit. C'est ainsi que l'évidence passe avec l'identité, depuis l'énoncé de la question, jusqu'à la conclusion du raisonnement [5]. »

Il y a dans la *Logique* et dans la *Langue des Calculs* beaucoup de réflexions semblables. En voici une seule empruntée à la *Langue des Calculs*. Elle est très courte, très vraie, et parfaitement incompatible avec la théorie du *Traité des Sensations*. « Lorsque l'enfant saura (ce chapitre), ce qu'il aura appris sera la même chose que ce qu'il savait [6]. »

Stuart Mill n'a pas vu aussi juste que Condillac. Il constate fort bien que la proposition et la définition ne sont, au fond, l'une et l'autre qu'une identité [7]. Pourtant il ne comprend pas toute l'impor-

1. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV.
2. *Existence de Dieu*, Ire part.; chap. II, n° 59.
3. *Entretiens sur la métaphysique*, VIe Entretien.
4. *Logique*, chap. VIII. (Œuvres de Condillac, édition Houël, Paris, 1798; t. XXII; p. 170).
5. *Logique*, chap. VIII, p. 176.
6. *Langue des Calculs*, chap. V (t. XXII, p. 59).
7. *Logique*, liv. II, n° 2. (Traduction Peisse, t. I, p. 178.)

tance de ce fait; aussi se propose-t-il de passer « aux vrais cas d'i férence dans la rigoureuse propriété du terme, ceux dans lesque on part de vérités connues pour arriver à d'autres réellement d tinctes des premières [1] ».

Stuart Mill croit donc que l'on arrive à l'inconnu, et qu'il y a d vérités réellement distinctes l'une de l'autre. Cette croyance d'abor et ensuite la confusion qu'il établit entre la connaissance des fa extérieurs et la connaissance purement spéculative, l'ont empêc de donner une analyse bien nette du syllogisme.

Il s'est trop attardé à discuter l'exemple : Tous les hommes sc mortels; or Socrate est homme; donc Socrate est mortel. Ce raisc nement porte sur un simple fait; il y avait à dire, sur la connaissan du pur fait, ce que Stuart Mill ne paraît pas soupçonner.

Mais où il se trompe bien davantage, c'est lorsqu'il cite et qu blâme une phrase très vraie de l'archevêque Whately. Voici ce phrase : « L'objet du raisonnement est simplement de développ de déplier, en quelque sorte, les assertions enveloppées et imp quées dans celles que nous énonçons, et de faire bien sentir reconnaître à une personne toute la portée de ce qu'elle a admis Stuart Mill, qui n'a pas vu combien toutes nos pensées spéculati se réduisent à une seule pensée, accuse Whately de ne pas t cher « à la difficulté réelle de la question, qui est de savoir c ment il se fait qu'une science telle que la géométrie peut é *enveloppée* tout entière dans quelques définitions d'axiomes [2] ».

Dans ce travail, il n'a été question que de la connaissance s culative. Mais, afin d'entendre encore mieux la nature réelle de connaissance spéculative et celle de la démonstration philo phique, il faut étudier aussi la connaissance des choses extérieur En d'autres termes, il resterait maintenant à comparer la philos phie et la science.

La *Revue* a déjà publié (août 1896) un article sur la métaphysiq et la science, lequel doit servir de complément à ce qu'on vient lire sur la Démonstration philosophique.

1. *Logique*, liv. II, n° 3, p. 183, t. I.
2. *Logique*, liv. II, chap. II, n° 2, t. I, p. 206-207.

Abbé Jules Martin.

DES CAUSES EFFICIENTES
ET
TÉLÉOLOGIQUES
DANS LES FAITS LINGUISTIQUES ET JURIDIQUES

La querelle n'est pas terminée entre ceux qui affirment et ceux qui nient l'existence des causes téléologiques ; elle a eu, comme on le sait, de remarquables vicissitudes. Tout d'abord on n'admettait point de causes efficientes : les causes téléologiques réglaient et expliquaient chaque phénomène; la seule raison du monde était son but, et comme l'homme rapporte naturellement tout à lui, sous cette préoccupation subjective, il devenait le but de tout ce qui l'entourait, le soleil tournait autour de sa terre, les plantes et les animaux n'avaient été créés que pour le servir ou pour lui servir, les étoiles ne brillaient que pour l'éclairer dans la nuit, et la nuit elle-même ne venait que pour favoriser son sommeil. Abstraction faite de cette idée subjective, chaque être considéré en soi-même n'avait été disposé que pour accomplir son œuvre. Quoi de plus évident? L'œil n'est-il pas formé conformément à sa fonction de vision, et cette fonction future n'est-elle pas d'avance la cause de son organisation entière? Il en est de même de chacune des parties du corps des animaux. Comment croire que des instincts de cette délicatesse et de cette adaptation soient dus au hasard, ou soient le résultat de causes purement mécaniques dont le jeu n'avait pas prévu le résultat? La cause véritable n'était point au point de départ, mais au point d'arrivée; elle n'était pas initiale, mais finale. Comment alors ce qui n'existait pas encore pouvait-il influer sur ce qui était déjà? Comment un but peut-il rétroagir? Cela semble bien impossible. Cela le serait en effet si précisément un tel *processus* n'impliquait pas un but existant et agissant avant l'acte même, une cause rétroagissante, laquelle ne peut être autre que la divinité. L'existence de la cause finale prouvait celle de Dieu; on oubliait, il est vrai, que l'existence d'une telle cause avait besoin elle-même d'être prouvée, mais elle semblait évidente.

Aussi l'idée de la providence et celle des causes finales furent-elle longtemps liées l'une à l'autre, et de nos jours encore les personne d'opinions religieuses tiennent pour les causes finales, les autre pour les causes efficientes, avec une grande logique ; c'est ce q fait que la controverse conserve une certaine âpreté.

Autant le système de l'admission des causes finales a régné pe dant une longue période sans conteste dans le monde théologique philosophique, autant dans la période qui a précédé, celle tout à f contemporaine, il y a eu un revirement presque complet, et l causes initiales ou efficientes ont détrôné les causes finales; la mo s'en est mêlée, et si une doctrine pouvait subir ce point de vue, pourrait dire que celles-ci étaient devenues presque ridicules. L'id des causes finales et celle d'un dieu personnel semblaient deux hy thèses s'appuyant l'une sur l'autre et se servant tour à tour preuve, ce qui prouve successivement l'illusion de deux vérités les causes finales, disait-on, existent réellement, elles doivent prouver par elles-mêmes. Mais précisément elles ne le peuvent n'existent pas; leur apparence n'est que le résultat de la faiblesse la vision intellectuelle ou de la mauvaise position du point de v de même qu'autrefois c'était par une cause analogue qu'on cro que le soleil tournait autour de la terre. De chez nous, c'est, en ef le soleil qui semble tourner; de chez nous c'est la cause finale paraît être la cause; mais de loin et de haut, c'est la terre qui tour de même c'est efficiente qu'est réellement chaque cause. Dans théorie du transformisme, on proclame et l'on décrit le process mécanique de chaque être et de chaque série de générations; p des adaptations successives au milieu, certains mouvements méc niques sont provoqués, lesquels en provoquent d'autres à leur tour les organes se modifient, sans qu'il y ait aucun but, il n'y a toujour qu'un effet purement mécanique jusqu'à ce que l'organe perfectionn toujours de la même manière devienne apte à une fonction; lorsque ce dernier état est acquis, l'imagination de l'observateur opère une *réversion*, mais une réversion purement subjective; il prend le point d'arrivée pour le point de départ; il pense que la fonction acquise a toujours été visée, que sans cette prévision elle n'aurait jamais été acquise. Il se trompe de bonne foi. D'ailleurs, rien de moins scientifique que la cause finale et quelquefois rien de si puéril; l'objet de la science consiste dans le développement régulier des êtres sous l'empire de lois ne s'occupant que d'elles-mêmes, et non dans la volonté contingente d'un être qui voudrait atteindre telle utilité; un processus contraire serait puéril, car il aboutit fatalement à rétablir l'ancienne croyance à l'homme, centre du monde, atome autour

duquel tout graviterait. Tel était le raisonnement des adversaires des causes finales, et il faut reconnaître que leur opinion a régné sans conteste et réunit encore la majorité des suffrages.

Cependant, dans ces tout derniers temps, une nouvelle doctrine s'est formée qui, sans nier cette fois les causes efficientes, a voulu rétablir sur un fondement scientifique les causes finales. Seulement, comme aux doctrines nouvelles ou renouvelées il faut aussi une terminologie nouvelle, à la place de cette expression : *causes finales*, on a vu apparaître celle-ci : *causes téléologiques*, tant est grande la force des mots, une étymologie grecque substituée à une étymologie latine a tout rajeuni. Malgré les efforts de la doctrine précédente, on ne peut ne pas être frappé de ce qui se passe à chaque instant sous nos yeux, de la parfaite et lointaine conformité des phénomènes au résultat utile plus tard atteint, de l'ordre général du monde et de celui de chaque être. Ce qui concerne la vision de l'œil est frappant. Comment croire, malgré toutes les démonstrations, que la structure, compliquée et si appropriée de cet organe, ait été l'effet soit du hasard, soit d'un processus complètement aveugle et indifférent à son but? Ici le bon sens a semblé protester contre la science et il en a appelé d'une science moins éclairée à une science plus éclairée. Telle est la tendance qui revient et s'efforce de découvrir définitivement la route.

Nous avons voulu apporter une contribution à cette recherche. Cette contribution est bornée en ce sens que nous n'étudierons point ici tout l'ensemble des êtres et des phénomènes, mais seulement ce qu'on a négligé jusqu'à présent de faire entrer en ligne de compte, parce que l'explication en a semblé plus indirecte ou plus difficile, les *faits humains*. Ce n'est point dans l'étude de la nature, mais dans celle de la psychologie et de la sociologie humaines que nous chercherons nos conclusions, et parmi ces faits nous ferons un triage, nous n'en envisagerons que deux groupes, en raison de l'importance spéciale des renseignements qu'ils nous pourront fournir, le groupe linguistique, surtout psychologique, le groupe juridique, surtout sociologique. Nous rechercherons si les causes y apparaissent efficientes et initiales, ou plutôt téléologiques et finales, et enfin si ces deux sortes de causes coexistent, et loin de se contredire, forment une chaîne nécessaire, dont, faute d'attention, nous n'apercevions que les deux extrémités.

I

Dans le langage, ce fait humain presque absolument inconscient dans sa formation et ses lois, nous pouvons étudier, relativement à

de nombreux phénomènes, le *processus* suivi, du point de départ a point d'arrivée, ainsi que les points intermédiaires qui se détachei souvent d'une manière apparente. Sans doute, celui de départ toı à fait initial nous échappe, car nous ne connaissons ni l'origir générale du langage, ni celui des langues particulières, à moir qu'elles ne soient dérivées. Nous n'avons pas non plus le point toı à fait final, car les langues évoluent sans cesse et ne sont pas fixé au présent. Mais nous les possédons à un degré d'approximatic suffisant, pour connaître les causes efficientes, et le but ou l causes (si elles existent) téléologiques. Nous savons aussi le chemi parcouru. Par les comparaisons du tout, il est possible d'établ la sériation soit de simple succession, soit de causalité, et de décid s'il faut dans l'ordre définitif et logique aller du commencement à fin, ou par réversion, de la fin au commencement, ou enfin établir u double courant de causes venant en sens contraire.

Examinons tour à tour quelques-uns des faits linguistiques l plus importants.

C'est dans la *phonétique* que le langage opère avec le plus d'i *conscience*, tellement que, suivant une école contemporaine, cel des néo-grammairiens, les lois grammaticales, au moins dans cet branche de la linguistique, sont *aveugles et sourdes*, qu'elles opère *sans exception*, à peu près comme des lois mathématiques. C'e dire que les causes *efficientes*, *mécaniques*, vont y dominer. Voi par exemple, une des lois les plus générales, celle *du moindre effo* Les mots sont d'abord intégrés, on y trouve une accumulation voyelles et de consonnes, ils se chargent de préfixes et de suffixe l'accent y est élevé ou énergique, il se place dès le commenceme des mots; les consonnes gutturales sont nombreuses; on y rencont d'ailleurs les sourdes plus que les ténues ou les fricatives; entre l diverses syllabes l'air circule; mais bientôt des frottements se pı duisent qui usent beaucoup de phonèmes, l'accent fait tomber sonorité des syllabes qui suivent ou qui précèdent, il s'avance plus en plus vers la fin; la voix devenant paresseuse se refuse prononcer deux consonnes de suite; les consonnes tombent ent deux voyelles sous leur frottement incessant ou se réduisent à d spirantes; les voyelles se contractent ensemble au contact, le m s'abrège de plus en plus. Tout cela est mécanique, aucun but ı été visé. La cause efficiente, la seule, c'est la paresse croissante nouvelle, l'*économie d'efforts*, quand avec un effort moindre arrive au même effet. Pourquoi dix syllabes, au lieu d'une, si cel unique suffit?

Mais nous nous apercevons déjà qu'en expliquant la cause méc

nique nous avons dépassé peut-être cette cause. Lorsque les organes de phonation, par l'habitude extrême qu'ils ont de prononcer le même mot, tendent de plus en plus à l'abréger, ils n'obéissent qu'à l'action d'un ressort purement mécanique, et y chercher autre chose serait une *illusion subjective*; mais à une certaine étape de ce *processus*, une nouvelle rapidité est imprimée, et elle l'est par un *facteur nouveau*, le besoin *instinctif d'économie phonétique*. Pourquoi ne pas exprimer une idée avec le moins de sons possible? On l'exprimait avec un mot de trois syllabes; si cela était possible et aussi clair avec un monosyllabe, cela ne serait-il pas préférable? Cet instinct s'empare du procédé mécanique qui avait, par exemple, réduit le mot de trois syllabes à deux. Cette cause apparaîtra bien plus encore dans les langues où l'abrègement, il est vrai, n'est plus élastique, mais rigide, mais où il a pour but et pour effet de resserrer directement le plus possible la pensée elle-même, et de causer une véritable involution des idées. Ce but active la tendance phonétique à abréger, et voilà que le mot se resserre encore, il devient un monosyllabe; sans doute, sous la loi continue du moindre effort, loi purement mécanique, il le serait devenu, mais beaucoup plus lentement. Y aurait-il dans cette intervention une apparition, à côté de la cause apparente, initiale, d'une cause finale et téléologique? Pas encore, mais cela en est l'*amorce*. L'homme, en hâtant l'abrègement définitif du mot, n'a obéi qu'à un instinct, il n'a pas voulu expressément. Mais bientôt va advenir le moment où il pourra vouloir; c'est lorsque le mot deviendra élastique, lorsque, suivant les besoins de la pensée, celle-ci l'amènera au dernier degré de réduction ou, au contraire, lui laissera un certain développement phonétique; alors la cause finale apparaîtra, c'est le but psychique de resserrer, en même temps que la prononciation et par la prononciation, ou de dilater la pensée elle-même, de rendre le phonème serviteur exact de l'idée. Or, dès avant l'intervention de ce nouveau et dernier facteur, le premier, le facteur initial et mécanique, subissait peut-être l'influence de ce qui allait suivre.

Nous venons de parler en termes abstraits, et il est peut-être nécessaire de donner du phénomène étudié l'application concrète, ce qui est possible sans faire de la linguistique transcendante. Prenons pour exemple la langue française. Elle dérive du latin, mais sous la pression de la loi mécanique du moindre effort, elle abrège et elle le fait de plus en plus à mesure que son évolution avance. Le mot : *lupus* est devenu successivement : *lups*, *loup*, et enfin dans la prononciation *lou*. C'est l'effet d'une cause mécanique. Mais cette petite phrase : *je te le dis* se prononce au gré de la personne de

trois façons : *j'te le dis, je t'le dis, je te l'dis*. Il est impossible d'apercevoir dans cette triple prononciation uniquement le même processus ; on voit poindre, outre le moindre effort, le besoin psychique d'abréger et dans certaines langues, dites *polysynthétiques*, ce besoin se manifeste bien plus vivement, puisque des phrases entières assez longues tiennent dans un mot. Mais avant d'arriver à ce degré, constatons que dans un stade intermédiaire le discours peut à son gré accélérer ou retarder suivant les besoins du moment les syncopes de mots. Il en résulte une *systole* et une *diastole* continuelles au moyen du jeu de l'*e* muet ; c'est ce qui arrive dans toutes les langues qui possèdent ce phonème tout spécial, en particulier, en français. La conversation familière le supprime presque partout ; le langage oratoire le rétablit en partie, en faisant un choix qui réponde au mouvement de la pensée ; le langage des vers le fait ressortir toujours. Nous voilà déjà loin du *processus* mécanique, aveugle, qui tendait uniquement et sans cesse à abréger, et à abréger sans aucun but. L'abréviation continue, mais se mesure elle-même, a un but, non complet, car la force mécanique continue d'être principalement en jeu, mais un but partiel et inconscient.

Si nous envisageons certaines langues qui règnent surtout dans l'Amérique et l'Asie du Nord, mais dont on rencontre le système en France même, dans la langue basque, les langues dites holophrastiques, nous trouvons que le processus mécanique prend un but bien déterminé, celui non seulement de penser plus vite par ce fait seul qu'on parle plus vite, mais celui de *penser* d'une *manière concrète*, enveloppant tous les mots les uns dans les autres, les *encapsulant*, comme on l'a dit, formant des mots, un mot unique, un conglomérat, où l'on retranche le commencement d'un mot, la fin d'un autre, le milieu d'un troisième, pour arriver à penser d'un seul coup et d'un seul jet, non plus successivement ; les idées deviennent synoptiques, elles entrent les unes dans les autres, comme les mots. L'esquimau présente peut-être la perfection de ce type, on cite le mot : *aùlisariartorasuarpok*, il s'est hâté d'aller à la pêche, qui se décompose en *aulisari-artora-suar-pok* contenant les mots : *aùlisar*, pêcher ; *peartor*, être à faire quelque chose ; *pinnesuar-pok*, se hâter ; on voit qu'on a retranché le commencement, consistant en une et plusieurs syllabes, des deux derniers mots. L'algonquin rivalise dans le mot : *pilâpé*, jeune homme non marié, composé de *piltsit*, chaste, et *lenâpé*, homme, où l'on a retranché la dernière syllabe du premier et la première du second, et dans cette petite phrase formant un seul mot : *nadholinin*, amenez-nous le canot, formé de *natew*, amener, *amochol*, le canot, *i* euphonique et *nin*, à nous. Nous voilà loin d'un

processus purement mécanique; sans doute, il a existé seul à l'origine, mais sur la longue route d'autres facteurs se sont joints au premier.

Nous nous sommes longuement étendu sur ce procédé phonétique en raison de son importance, et aussi parce que, l'ayant une fois compris, nous pouvons décrire plus vite les autres. Mais les mêmes caractères existent dans les autres procédés linguistiques. Nous n'avons pas épuisé ceux purement phonétiques.

Deux des plus frappants, parce que le processus s'y touche, pour ainsi dire, du doigt, ce sont les phénomènes dits d'*harmonie vocalique* et de *périphonie*, qu'il faut étudier ensemble parce qu'ils sont inverses l'un de l'autre.

Le procédé de l'harmonie vocalique n'est guère connu que des linguistes. Quoiqu'on en trouve ailleurs des amorces, il devient habituel dans les langues ouralo-altaïques, non dans toutes cependant, et ce qui est très curieux, c'est que l'étude de l'évolution du langage prouve qu'il n'a point existé de tout temps, mais qu'il est le développement, relativement tardif, d'une tendance linguistique d'abord tout à fait latente. Il consiste essentiellement en ceci : la voyelle du commencement d'un mot se répète dans les syllabes suivantes, soit identiquement en chassant les voyelles de celle-ci, soit en les colorant et en les rapprochant d'elle-même. Ce n'est, paraît-il, que vers le douzième siècle que cette harmonie aurait apparu. Elle eut lieu surtout lorsque deux mots dans la composition, et plus tard dans la dérivation, sont venus à se juxtaposer, mais cette condition n'était pas nécessaire. Tout d'abord, c'est la prononciation qui, comme suggestionnée par le son de la première syllabe, le répète dans les syllabes suivantes, même radicales, ou du moins veut que les voyelles de celles-ci soient en accord suivant certaines lois spéciales. Dans ce premier état, le processus est purement *mécanique*, et la cause est la tendance à répéter le même son. Mais bientôt un autre facteur intervient; sans doute, la modification de sens n'est pas volontaire, mais de mécanique elle devient *instinctive* et un but est entrevu d'abord, puis nettement cherché. Dans le conglomérat de deux mots en composition, et dans lequel le second forme un élément de dérivation, le premier est en supériorité psychique sur celui-ci, il le domine et cette domination va être marquée par ce fait qu'il est frappé de l'accent tonique. En magyar, par exemple, deux mots sont réunis : *fa*, l'arbre, *vel*, l'ami; le mot *fa-vel* signifie arbre-ami, mais bientôt *fa* va prendre seul l'accent tonique et *vel* le perdre, d'où *fável*. Cet accent tonique qui est l'effet de la prédominance, va amener une action phonétique, et la voyelle de la pre-

mière syllabe va s'assimiler la seconde, et l'on dira *fával*, au lieu d *fável*. Ce n'est pas tout, le mot : *vel*, ami, va modifier sa significatio et après avoir eu le sens d'*ami*, il aura celui d'*avec*, de sorte que l locution *arbre-ami* devient *arbre-avec* ou *avec l'arbre*. Dès lo l'effet de cette situation va être généralisé; toutes les fois que l substantif sera suivi d'un suffixe de dérivation, ce suffixe prendra l voyelle du substantif. Le suffixe *vel*, avec, va devenir le suffix abstrait et purement consonnantique *v-l*, et deviendra successive ment *vel*, *val*, *vol*, *völ*, suivant la composition. A ce dernier degr le phénomène phonétique a acquis un but grammatical, celui de lie les deux mots, d'établir la prédominance de l'idée principale su l'idée secondaire. Il en résulte une uniformité vocalique dans l'inté rieur de chaque mot qui est très caractéristique : *Kötelezetsegnek gondolkozo*, *ellersegen*, *társasaga*, *akaratat*, etc. C'est un des prin cipaux ressorts de la langue, on le retrouve dans la déclinaison dans la conjugaison, partout; les parties composantes de chaqu mot se trouvent ainsi exactement hiérarchisées. C'est le but final, e si l'on ne se préoccupe pas des origines, on croit qu'il a été prémé dité et initial, que ce qui domine toute la grammaire a présidé à sa formation, l'*apparence est rétroactive*; cependant la vérité est con traire. D'abord le procédé n'a point existé, puis il est né, mais pro duit par des causes toutes mécaniques; peu à peu l'instinct est survenu qui a utilisé le phénomène formé, mais inconsciemment; enfin il s'est généralisé, et le but, la cause finale a commencé à apparaître, puis a tout recouvert et est devenu une règle dont elle apportait en même temps la raison. Nier la cause finale est ici impossible, mais il faut en même temps reconnaître sa date, ne pas la faire préexister à sa naissance.

Le phénomène inverse est celui de la *périphonie*, si connue dans la famille indo-européenne, mais qui se détache mieux dans les lan gues germaniques. On sait quel est essentiellement ce procédé. Tandis que dans l'harmonie vocalique la syllabe du commencement, puis celle radicale, influent sur celles suivantes pour s'y assimiler les voyelles, dans la périphonie, ce sont les syllabes finales qui influencent les syllabes précédentes, et elles continuent de les influencer, même après leur propre disparition. Tout d'abord, c'est par leur seule qualité de finales, que les syllabes ont ainsi action; il est vrai que ces finales sont le plus souvent des suffixes, mais le suffixe ne dominant pas la racine, toute idée grammaticale est d'abord exclue. Le phénomène se rencontre un peu partout. La langue singalaise en offre des exemples frappants; *kukulà*, coq donne au féminin, à cause de la finale *i*, *kikili*, la poule; *iri*, la trui

dérive de la même façon de *ùrà*, le porc; *bälli*, chienne, de *ballà*, chien. Le singalais a même transformé par ce procédé les mots qui lui sont venus du sanscrit; *kavi*, poète, sans changer de sens, est devenu *kivi*. De même, dans le zend l'épenthèse produit le même résultat, on y découvre même la première étape du processus; *poru*, beaucoup, devient *po-u-ru*, l'*u* final s'intercalant après l'*o*; de même *bawati*, il est, devient *bawa-i-ti*. Plus tard les deux voyelles en contact $a + u$, $a + i$ se réunissent en un seul son intermédiaire : *o*, *e*. Enfin, et ici les exemples nous touchent de plus près, en allemand, l'*e* final influe sur les voyelles radicales : *mann*, homme, pluriel, *maenner*, les hommes; *stuhl*, chaise, pluriel, *stüchle*. Jusqu'ici cette influence régressive est purement mécanique. En anglais, la voyelle finale disparaît après avoir produit son effet : *man*, homme, pluriel *men*. Grâce à cette disparition, on croirait facilement que le processus a une cause finale, par exemple, le but de marquer le pluriel, car beaucoup de mots vont former leur pluriel ainsi, modifiant les voyelles radicales, mais ce n'est qu'une illusion. L'influence de l'*e* final a été toute mécanique, seulement le *processus* se trouve masqué par sa chute postérieure.

Cependant l'instinct va bientôt apparaître comme facteur nouveau, et cet instinct a précisément pour point de départ l'illusion que nous venons de signaler. L'*e* final se trouvant dans la désinence du pluriel, et agissant sur la voyelle radicale, même après sa disparition, il y a un moment où l'existence du pluriel et celle de la modification vocalique de la racine s'identifient dans l'esprit; cette modification qui n'est autre que la périphonie a donc un but final, mais seulement apparent et subjectif : l'indice du pluriel.

Mais bientôt ce but apparent, cette cause finale apparente devient un but réel et objectif, une cause finale réelle, et cela au moyen de l'*analogie*. Par la force de l'habitude, on crée des pluriels en modifiant la voyelle radicale, même quand cela n'est pas dû à l'influence d'une finale, puisque cette finale, contenant par exemple un *e*, existe au singulier aussi bien qu'au pluriel, mais n'y produit pas le même résultat; par exemple : *handel* se change au pluriel en *händel*. Bien plus, le procédé devient général, propre à nuancer le sens, et on l'emploie dans ce but. Par exemple, la périphonie sert à convertir les verbes intransitifs en verbes transitifs, sans que la désinence soit en question, puisqu'elle est la même dans tous les cas : *fallen*, tomber, devient *faellen*, renverser. Dans ce cas et à ce stade, le but final domine, le processus mécanique a même complètement disparu et ce qu'on aperçoit, ce n'est plus son vestige, c'est une *création nouvelle analogique*.

La périphonie, qui est l'inverse de l'harmonie vocalique, amène à une autre observation que nous ne pouvions faire auparavant. Nous avons dit que la causalité d'un phénomène est successivement mécanique, puis instinctive, et enfin téléologique, qu'il n'y a point là sériation simple d'influences indépendantes, ni même une influence évoluant simplement de l'une à l'autre, mais dont la dernière n'existait pas lorsque la première existait, mais une concordance si parfaite que la dernière cause était incluse dans la première et, pour ainsi dire, prévue par elle et agissait d'avance sur elle; nous en apporterons plus loin la démonstration. On objectera que ce dernier résultat paraît impossible, qu'autrement il faudrait dire que *l'avenir agit sur le passé*. Hé bien! cette action du postérieur sur l'antérieur nous est précisément montrée par la grammaire, et la périphonie en est un exemple. Ce n'est plus comme dans l'harmonie vocalique la première syllabe qui influe sur la suivante; ce sont celles qu'on n'a pas encore prononcées, et qui sont situées tout à la fin d'un long mot peut-être, qui influent d'avance sur les précédentes, quoiqu'il soit possible qu'on ne les prononce jamais. En accomplissant une syllabe les organes de la phonation s'accommodent déjà aux autres, et cette influence d'un élément linguistique qui n'existe pas encore se fait ainsi sentir.

L'*apophonie* est un autre phénomène linguistique d'une grande importance. Il consiste, sous l'influence de l'accent, à changer, dans la racine surtout, la nature même d'une voyelle. Si l'accent se déplace la voyelle tombe entièrement; si l'accent agit d'une autre manière qui n'est pas encore bien définie, les voyelles *a* et *e* se changent en *o*. Il y a là un processsus purement mécanique. Mais le changement qui vient d'être noté a lieu surtout lorsqu'un verbe du temps présent passe au temps parfait : παθω, πεπονθα; κτείνω, κεκτονα; ειδον, οιδα. L'esprit identifie alors l'idée de parfait et l'idée de l'apophonie, mais c'est simplement un instinct, une tendance, ce n'est pas une réalité. La réalité, au contraire, se rencontre dans une foule de langues, où sans qu'aucun processus mécanique puisse désormais être retrouvé, et en dehors d'ailleurs de toute influence d'accent, le parfait est distingué du présent par l'apophonie.

Nous n'en finirions pas si nous voulions énumérer tous les cas où la phonétique, qui est cependant la partie la plus matérielle de la grammaire, part d'un *processus mécanique*, pour *aboutir* à un *motif téléologique*. Tout le monde connaît le système de formation des mots sémitiques. Il n'y a de bien fixes chez eux que les consonnes; on leur superpose des voyelles variant à l'infini et qui ne changent pas le sens essentiel du mot; c'est le système de la *variation voca-*

lique. Les racines abstraites *k-t-b*, *q-t-l*, par exemple, se retrouvent dans tous les mots qui impliquent l'idée d'*écrire* ou de *tuer*. Dans l'intervalle, on peut mettre toutes les voyelles imaginables, du moins à l'origine : *kataba*, *kitabu*, *kutiba*, etc., il n'y a alors qu'un libre jeu des organes de la phonation, celui qu'emploient les enfants quand ils essaient des sons sans leur donner de signification. Mais plus tard, il faut employer cette richesse. Chacune de ces variantes se polarisera, exprimera une nuance différente de l'idée principale.

C'est une des originalités profondes de ce groupe de langues et ce qui leur donne une grande concision. Tout était mécanique au point de départ, tout est devenu ensuite rationnel et adapté à une fin, d'abord inconsciemment, puis consciemment. Il y a eu pour chaque variante une polarisation qui lui fait abandonner les autres significations pour s'attacher à une seule.

La langue chinoise possède des tons très variés qui ont l'avantage pratique de différencier des homophones trop nombreux qui établissent de la confusion dans le langage. Il paraît à peu près établi que ces tons n'existaient pas à l'origine, qu'ils sont devenus de plus en plus nombreux avec le temps. Un seul mot chinois a quelquefois trente significations différentes, mais chaque manière de lui donner le ton réduit cette homophonie à cinq ou six seulement. Est-ce qu'on a volontairement créé ces tons par un besoin diacritique et pour faire cette distinction? Les partisans des causes téléologiques le penseraient volontiers. Ceux des causes efficientes démontreront facilement que le processus a été simplement mécanique. A l'origine le chinois était polysyllabique, ainsi que l'a démontré Edkins, son monosyllabisme n'est qu'hystérogène, c'est lui qui a créé à un certain moment cette gênante homophonie. La conversion a eu lieu par la fusion des diverses syllabes en une seule; cette fusion a amené la voix à se hausser et se baisser sur une même syllabe, d'une manière différente suivant la nature des syllabes en fusion.

De là, l'*origine des tons*. Mais bientôt l'instinct fit sentir que c'était un moyen de *diacritisme*, cette cause finale apparaissant ne détruisait cependant point la cause initiale, mais à la fin la cause finale apparut seule, lorsque par analogie on employa des tons différents pour différencier des idées différentes, exprimées par le même mot. C'est ce qui explique comment le nombre des tons s'est accru peu à peu.

La morphologie déroule à son tour dans beaucoup de ses formations le même *processus*. Un des procédés les plus anciens de formation des mots est la *réduplication*. Celle-ci est si naturelle que l'enfant l'emploie constamment : *pa-pa*, *ma-ma*.

Il n'a, en le faisant, aucune intention que de faire jouer d'un manière plus commode des organes de phonation, un son déj exprimé se prononçant plus facilement aussitôt après; son oreill est flattée aussi par le concordance des deux sons, mais c'est tout les peuples enfants ont les mêmes goûts que l'enfant individuel; il aiment dans leurs mots à redoubler la même syllabe, quelquefoi même ils redoublent le mot entier; cette réduplication n'ajout d'ailleurs rien au sens. La cause en est toute mécanique. Mais bientô on s'aperçoit que la répétition donne au mot plus d'énergie, attire su lui l'attention; dès lors, un instinct conseillera de la réserver po les cas où l'idée doit être mise en relief, c'est ce qui a lieu. Beau coup de langues redoublent un mot ou une syllabe toutes les fo qu'il s'agit de marquer l'intensité, et par exemple : le pluriel, transitif, le parfait dans les verbes, la répétition de l'action; elles le font pas à dessein, car rien n'est raisonné dans le langage, m par instinct. Mais le but, la cause téléologique, n'en apparaît moins. Elle est plus évidente encore, lorsque la langue n'appliq la réduplication qu'à l'une des sortes d'intensité, par exemple, pluriel, au parfait seul, c'est ce qui arrive en grec pour le parfait la première syllabe est régulièrement redoublée. Alors non seu ment le souvenir de l'origine mécanique est perdue, mais au celui de l'emploi général et instinctif; l'identification de la rédup cation et du temps parfait devient une règle de grammaire.

Une autre mode de formation des mots est l'addition des *suffi* et surtout des suffixes *thématiques*, c'est-à-dire de ceux qui n' point eu avant la suffixation une origine indépendante, mais consistent dans l'emploi successif de syllabes de toute structure n'ayant eu d'abord aucun sens. C'est ainsi qu'on trouve en sans comme tels suffixes les syllabes *a*, *i*, *u*, *ja*, *ju*, *wa*, *as*, *is*, *us*, *ra*, *ru*, *ri*, *an*, *in*, *ma*, *ni*, *nu*, *ka*, *ta*, *ti*, *tu*, *tua*, ces syllabes n'avai d'abord aucune signification et le même mot suivi de la syllab ou de la syllabe *ka* avait absolument le même sens, ou tout moins la variation de sens flottait, n'était pas constante. La dér tion était toute mécanique. Mais bientôt chaque suffixe se *pola* prit un sens exclusif; dès lors, lorsqu'on les employa l'un ou l'a on eut un but devant les yeux, but qui se dessina de plus en plu même *processus* eut lieu dans d'autres langues, notamment en r chou, où l'on retrouve toutes les mêmes syllabes comme suf

Ces divers concepts grammaticaux ont évolué de la même mar Tout d'abord l'*article*. Ce n'était à l'origine pour la désignation logique que le concours de l'élément *subjectif* avec l'élément *ol* ou, plus exactement, la *survivance* du premier. D'abord, on ne dé

point les personnes ou les objets par leur nom, mais par relation à la personne qui parle : *moi, toi, lui,* c'est le pronom qui a précédé le nom. Lorsque celui-ci prend naissance, le pronom des diverses personnes lui reste joint, c'est l'article. L'origine en est toute mécanique, ce n'est qu'une survivance. Plus tard, l'instinct avertit qu'on peut en tirer un parti utile. Si on le conserve, le substantif sera déterminé; si on l'enlève, il sera indéterminé. Désormais, l'article a sa cause finale, un but de détermination, en vertu de l'instinct grammatical. Ce n'est pas tout; on s'aperçoit que le substantif a des flexions casuelles, que l'article qui le précède a les mêmes, qu'il y a là un double emploi; d'ailleurs le temps a usé les flexions du substantif; désormais l'emploi de l'article se répand, il a un but bien marqué, celui d'*auxiliaire* pour décharger le substantif de l'expression du genre, du nombre et du cas. On est bien loin de son origine mécanique, qui était la superposition du subjectif survivant à l'objectif naissant.

Le pronom à son tour n'a été d'abord qu'un adverbe de lieu : *ici*, *là*, le geste l'aurait suffisamment prononcé, on peut même dire qu'il est né mécaniquement de ce geste. Mais cet adverbe évolue, il est devenu d'abord le pronom personnel, à *ici* correspond la première personne, à *là* la seconde, à *là-bas* la troisième. Cet adverbe de lieu devenu pronom a ainsi marqué la subjectivité : *moi*, *toi*, *lui*, mais surtout comme pronom de la troisième personne il a pris un but définitif et autre, celui de suppléer le substantif. Cette fonction est désormais la plus remarquable et efface les autres. Dans la langue française, en particulier, le pronom a ce principal emploi, il évite la répétition désagréable du substantif, donne plus de souplesse et de rapidité au langage, et cet avantage est tel qu'on croirait volontiers qu'on l'a eu en vue tout d'abord. Il n'en est rien; l'existence mécanique, la cause efficiente a longtemps existé avant que la principale utilité fût même soupçonnée.

Il semble bien que le *temps* soit une idée élémentaire et que dans les verbes où il domine on ait essayé tout d'abord de l'exprimer : le présent, le passé, l'avenir, quoi de plus nécessaire et de plus simple que ces idées! Hé bien, pendant longtemps, non seulement l'expression du temps que nous connaissons n'avait pas lieu, mais on ne semblait pas en sentir la nécessité, car la morphologie n'en contenait pas les formes. Ce qui se produisit d'abord, ce fut l'expression du *degré d'accomplissement* de l'action : l'*aoriste*, le *duratif*, le *parfait*, et ce degré de perfection se réflétait dans la plénitude plus ou moins grande du thème. Notamment, lorsqu'on voulait dire qu'il s'agissait d'une action pleinement accomplie, ayant produit ou pro-

duisant ses effets, on se servait du procédé que nous avons décrit, de la *réduplication*. C'était peut-être la réduplication qui chez certains peuples avait fait naître cette idée elle-même. Comment de ces degrés de l'action passa-t-on aux temps proprement dits? Quand une action est parfaite, c'est qu'elle est passée; quand elle dure encore, c'est qu'elle est présente. Le futur manque, mais c'est un temps irréel, hystérogène dans son expression, et qui dans beaucoup de langues s'exprime par des périphrases. Voilà donc les temps véritables survenus, ils se servent des formes déjà usitées pour les autres, jusqu'à ce qu'ils s'en créent de nouvelles. C'est l'instinct qui a conduit. Ce n'est pas tout, le temps relatif, celui qui compare l'époque d'un action à celle d'une autre, n'est pas encore né, mais il se forme par la combinaison des indices des divers temps. C'est le résultat dernier et le but, qui consiste à déterminer exactement les stades, la sériation des diverses actions dans le temps. A ce but on n'est parvenu que tard, et au point de départ on ne semblait pas s'y diriger. C'est qu'il n'y avait point de but, qu'on ne suivait que le mécanisme d'un mouvement.

Il paraîtrait aussi très naturel d'exprimer directement et tout de suite les relations grammaticales des cas, dites du nominatif, de l'accusatif, etc., par des suffixes comme en latin ou par des prépositions comme en français; mais à l'origine on ne songeait même pas à marquer ces relations. Elles s'exprimaient d'elles-mêmes, d'une manière tout à fait mécanique, par l'ordre des mots, ordre qui n'avait point d'ailleurs de but, mais qui s'opérait de lui-même dans tel ou tel sens suivant le génie de chaque peuple. Mais lorsque les phrases furent plus étendues, ce moyen entraînait de la confusion, un autre processus se produisit, ce fut l'introduction des mots vides, et le premier procédé fut abandonné, voici comment. Le lieu où se tenaient les objets était exprimé d'abord, comme ces objets eux-mêmes, d'une manière substantive, on disait, par exemple, *ciel — l'intérieur*, *arbre-ami*, au lieu de *dans le ciel*, *avec l'arbre*, la simple juxtaposition indiquant le lieu, mais bientôt le second substantif évolua et devint une préposition; *l'intérieur* prit le sens de *dans*, l'*ami* prit le sens d'*avec*. On eut ainsi la préposition ou la postposition locatives. Ce fut la seconde étape, où l'instinct se mêle déjà au mouvement mécanique. Puis on convertit en sens idéal et logique le sens matériel et locatif, et les postpositions dans beaucoup de langues prirent le sens casuel que les désinences ont en latin. La même évolution a d'ailleurs été accomplie par la préposition en français. Le but ultime était l'expression de relations logiques, mais d'abord on ne l'avait pas entrevu.

La *sémantique*, à son tour, nous donne un exemple frappant du même processus dans les *doublets*. Dans la langue française, par exemple, il y a d'un côté le *doublet vulgaire* et d'autre le *doublet savant*. Suivons un moment l'évolution de chacun d'eux. Le doublet vulgaire est fourni par les différents patois. Le même mot avec la même racine s'y présente sous des variantes; la langue commune les adopte toutes, mais elle leur attribue des nuances de sens différentes. Le doublet savant est plus fréquent; on sait que la langue française contient, en réalité, deux vocabulaires différents, le second résultant d'emprunts artificiels faits au latin; il suffit de comparer les mots : *raide* et *rigide*, *hôtel* et *hôpital*, *sagesse* et *sapience*, et de nos jours n'a-t-on pas cherché à introduire *languide* à côté de *languissant*? Hé bien! sauf tout à fait dans le dernier cas, à l'époque contemporaine où le procédé est volontaire, voici qu'elle a été le processus. Les deux formes du même mot ont d'abord la même signification; c'est par un procédé mécanique, non seulement sans intention, mais même sans emploi, qu'elles ont surgi; mais le besoin psychologique de distinction, de nuancement, s'en est emparé, et instinctivement leur a donné un emploi utile ; *raide* n'a pas le même sens que *rigide*, le premier s'est spiritualisé, il a exprimé une qualité mentale, il en fallait dès lors une autre pour exprimer la raideur purement physiologique; le doublet *rigide* se trouvant là, on put l'employer. Dès lors, l'existence des doublets n'est plus seulement une *cause efficiente*, mais aussi une *cause finale* distincte. Bientôt cette dernière cause se dégagea davantage, le procédé se généralisa ; toutes les fois qu'on voulut exprimer deux nuances de la même idée, non seulement on se servit des doublets existants, mais s'il n'y en avait pas, on en créa. C'est ce qui a lieu à l'époque actuelle où même on en abuse par un néologisme outré; c'est que la cause finale a étouffé ici aussi la cause efficiente. D'ailleurs, cette partie de la linguistique si intéressante qu'on appelle la sémantique est remplie d'exemples frappants de ce processus, et nous n'en finirions pas à les citer.

Nous ne pouvons quitter la grammaire sans signaler un phénomène bien curieux dans ce sens, c'est celui de la formation morphologique du genre dans les langues indo-européennes, en particulier en grec et en latin. On sait combien est capricieux le classement, dans le genre masculin et dans le genre féminin, des objets qui n'ont pas de sexe, et un obstacle à l'étude pratique des langues étrangères est certainement la différence de classement dans chaque langue; comment la plume, l'étoile, sont-elles des êtres féminins, tandis que le soleil, le ciel, sont du masculin? Il est impossible d'en trouver

une raison psychologique. En effet, la raison en est toute mécanique. Les substantifs sont, les uns accompagnés de la voyelle thématique a, les autres n'avaient pas cette voyelle; or, il s'est trouvé que beaucoup d'êtres féminins correspondant réellement au sexe du même nom avaient cette voyelle *a*, en même temps d'autres noms représentant des êtres sans sexe l'avaient aussi; il s'établit un rapport entre eux, rapport tout mécanique. Mais bientôt ce rapport s'insinua dans l'esprit, et on crut que tous les substantifs ayant la voyelle *a* représentaient les êtres féminins; le procédé, de purement mécanique qu'il était, sembla donc téléologique. On fit un pas de plus, lorsqu'il s'agit d'obtenir un nouveau substantif féminin, on employa encore, cette fois tout à fait volontairement, la lettre *a*; c'est ainsi que le classement définitif eut lieu, classement contraire à la nature et au bon sens, mais qui est resté.

Il est temps de passer de la linguistique proprement dite à une science limitrophe : la *rythmique*, où nous trouvons des processus analogues. L'*allitération* est un phénomène très curieux, il a une importance exceptionnelle dans le vieux vers germanique, mais nous le trouvons sporadiquement un peu partout. Elle consiste à faire régner dans un vers, surtout au commencement des mots, la même consonne. Il est certain qu'il existe dans la prononciation une tendance à revenir au même son, cette tendance est purement mécanique, d'ailleurs il s'agit d'opérer ce retour, non pas à n'importe quelle place, mais à des places symétriques, car le rythme est symétrie. De là la répétition naturelle de la même consonne dans les deux hémistiches d'un même vers. Bientôt cette répétition se fit, non plus au hasard, en suivant ce penchant, mais à dessein. On calcula qu'il faut, pour bien marquer la liaison entre les hémistiches, renforcer la répétition dans le premier, pour qu'elle devienne sensible; puis, cette base posée, il suffira de répéter une fois dans le second. Tel est le vers germanique *ancien*. Il y a dans cette règle le *passage* du *mécanique* au *volontaire* par l'*étape instinctive*. Bientôt cette étape est dépassée. Ce qu'on cherche dans l'allitération, ce n'est plus un moyen de lier le vers, mais celui de lui faire prendre les images des objets ou les sentiments. De là l'emploi de l'allitération pour l'*harmonie imitative*.

Il en est de même de la *rime*. Elle naît mécaniquement du plaisir que l'oreille trouve à la répétition du même son. Puis, ce plaisir satisfait, on découvre que c'est un moyen de faire ressortir la fin de chaque vers, de détacher les deux parties du distique. Enfin un autre emploi qu'on réalise dans la distinction des rimes masculines et des rimes féminines est l'expression de sentiments de même différence ;

la rime imprime son caractère au vers entier et rétro-agit sur lui.

Le vers lui-même tout entier dans sa structure a eu pour origine un fait purement mécanique de la phrase : *le parallélisme*; il ne comporte d'abord aucun rythme précis, et consiste dans l'opposition constante de deux membres de phrase. Cette constitution a lieu chez les Chinois, chez les Hébreux, etc., c'est une sorte de segmentation naturelle de la prose. Plus tard, ces fragments irréguliers sous l'empire de l'instinct musical se régularisent, ils prennent la même étendue, les mêmes divisions. Enfin, et cette fois plus volontairement, on établit entre eux des points correspondants et symétriques; le but téléologique s'est peu à peu dégagé.

Si nous examinons le vers, non plus dans sa structure, mais dans son emploi, nous arrivons, en observant son origine, à un résultat étonnant. *Le vers n'était rien moins que poétique. Il fut purement mnémonique ;* l'histoire l'atteste. Les proverbes sont des vers primitifs, les poèmes didactiques ou narratifs abondent. C'est que par le rythme la mémoire est singulièrement favorisée; ce sont encore les vers qu'on fait de préférence apprendre aux enfants. Lorsque l'écriture n'existe pas, c'est le rythme du vers qui écrit au fond de l'oreille, et y écrit profondément. Il ne s'agit alors nullement de poésie, pas même de musique. Mais peu à peu, pour que la mémoire soit plus favorisée encore, le vers se perfectionne, tout d'abord s'il peut être chanté, la mémoire devient plus apte encore à le retenir; on l'intègre dans ce sens et il est musical. Or la musique éveille le sentiment; c'est le *point de virement* entre le caractère mnémonique et le caractère poétique. Ce point est bientôt dépassé. Le vers devient strophe, il se charge souvent de la rime, il contient des alternances régulières de brèves et de longues, de syllabes accentuées et de non accentuées, et on l'accommode à un but nouveau, l'expression des sentiments; il se détache de l'élément musical, on le déclame, au lieu de le chanter, puis on ne le déclame même plus, on le lit, on le lit même tout bas; le rythme n'est plus que le véhicule de l'émotion. C'est le but, la cause téléologique, d'abord tout à fait imprévue.

La graphique enfin suit le même processus, d'une manière plus frappante encore; entre l'écriture primitive et celle actuelle il existe un abîme, les principes sont absolument différents, et cependant on passa de l'une à l'autre d'une manière insensible. Tout d'abord l'écriture qui doit représenter la parole n'a aucun rapport avec elle. Elle ne traduit pas les sons, elle peint les objets. C'est l'écriture hiéroglyphique. Quoi de plus naturel et de plus mécanique? Pour écrire l'idée d'un lion, on peint un lion; le lion vient comme se refléter de

lui-même sur le papyrus employé. La cause téléologique, celle c
représenter la parole, n'existe pas du tout. Mais bientôt l'instin
essaie de représenter plutôt la parole que l'objet directement. Cet in
tinct produit le procédé acrologique. Il consiste à donner à l'imag
écrite, à côté de sa valeur picturale, celle de la première syllabe du m
correspondant, puis à appliquer cette même valeur à tous les autr
mots. Dès lors, l'écriture véritable, celle syllabique, est créée. Bient
on franchit ce stade; l'image représente un phonème abstrait; on
l'écriture alphabétique qui vise directement à représenter le son. I
cause est désormais purement téléologique.

Nous nous arrêtons; nous croyons avoir fait toucher du doigt, po
un nombre suffisant de peuples, le processus suivi dans les faits li
guistiques. La naissance de tous les phénomènes est purement méc
nique; chercher à ce point une cause téléologique serait une erreur,
n'y a que des causes efficientes. Les lois opèrent alors d'une maniè
aveugle et sourde, elles n'ont aucun but et celui qu'on voudrait
mettre serait chimérique; l'illusion dans ce sens est facile quand c
envisage les résultats ultérieurs, mais précisément il ne faut pas l
envisager. On doit, par abstraction de l'esprit, se reporter à l'époq
première. Si on le fait, on ne trouve rien d'intentionnel, ni mêm
d'instinctif, visant un but. Voilà que les partisans des causes efficient
triomphent. Mais attendons ! L'évolution marche, un instinct incon
cient se fait jour, il veut utiliser le mécanisme, ainsi que l'homm
utilise à la fin les moteurs hydrauliques naturels qui sont longtem
restés sans emploi; cet instinct ne voit pas encore, mais il entrevo
déjà un but, il y accommode peu à peu le mouvement mécanique, l
modifie, c'est la *période du virement*. Bientôt le but s'entrevoit plu
clairement; on continue, la cause mécanique s'efface; l'homme gén
ralise au moyen de l'analogie, le mouvement devient uniforme, un
direction lui est imprimée, tout se polarise, et enfin on cherche un
quement à atteindre le but. A la cause mécanique ont succéd
successivement la cause instinctive, enfin la cause téléologique, l'an
cienne cause finale, réapparaissant avec un nom nouveau, et cett
fois accueillie par la science définitive.

N'y a-t-il qu'une simple sériation chronologique entre ces troi
causes nécessaires; ou à côté de cette sériation n'y a-t-il pas invo
lution de l'une dans l'autre? La cause téléologique n'était-elle pa
contenue dans la cause efficiente? N'a-t-elle pas rétroagi, avan
même qu'elle existât, ce qui, en apparence, parait impossible, su
cette dernière? Ce sont les questions essentielles qui complètent l
sériation établie. Avant de les examiner, il est utile de poursuivr
nos observations, en les appliquant aux faits juridiques.

II

Les faits juridiques, quoique se rattachant aussi à l'ordre d'idées psychologique et sociologique, à l'ordre humain, diffèrent profondément de ceux linguistiques, et si nous y rencontrons pour la causalité les mêmes processus, il est bien probable qu'il s'agit d'un processus général, commun, au moins, à tous les faits humains!

Tout d'abord, le droit lui-même dans son ensemble est, en définitive, la réunion des règles que la Société a jugé convenable d'édicter pour régler les relations entre les individus ou entre les peuples de la manière à la fois la plus juste et la plus utile; tel est, du moins, notre concept actuel et fondé en raison. Que dirait-on d'une loi qui n'aurait pas ce but? Il doit être réel, ou tout au moins, simulé, sans quoi la loi ne serait pas acceptée ou serait le résultat d'une oppression. Hé bien! à l'origine il n'en était pas ainsi; ni le juste, ni l'utile n'étaient visés; ils pouvaient exister cependant, mais d'une manière indirecte et tout à fait inconsciente. En un mot, le droit était à l'origine tout mécanique, aussi bien, d'ailleurs, que la morale. Celle-ci, par étymologie même, est la quintessence des mœurs; de même, le droit est uniquement coutume. C'est le résumé des habitudes bonnes ou mauvaises; quand il s'agit d'un peuple d'anthropophages, le droit est anthropophagique. Les habitudes individuelles en se cumulant donnent une coutume communale, puis provinciale. Il n'y a pas à la discuter, on se contente de la constater. C'est déjà le peuple qui légifère, mais d'une manière muette, sans actes, ni même sans s'entendre. Ce mouvement n'est que mécanique, nul ne l'accélère ni ne le ralentit.

Tel est le processus non seulement au commencement, mais aussi à chaque renaissance de la civilisation; le moyen âge l'atteste. Le droit, loin de dominer d'abord le fait, ne prend naissance que de lui; ce n'est que plus tard, lorsqu'il est adulte, qu'il le domine, puis le remplace. Le droit primitif et coutumier est un droit mécanique qui a une cause purement efficiente, aucun but proprement dit. Plus tard, son évolution le modifie. Sans se détacher complètement du fait, il n'est plus le résultat des faits individuels, il devient plus uniforme, se constate par écrit et est plus fixe aussi dans le temps, mais la volonté du souverain ou des assemblées se substitue à la volonté sourde des individus. Le droit vise déjà, quoique encore inconsciemment, le juste et l'utile; il le peut, étant le produit de la volonté du souverain, volonté capricieuse, mais se guidant de temps à autre par le but véritable de la loi. C'est à ce stade historique que nous

vivons. Mais de plus en plus le législateur envisage l'intérêt général, il ne considère le sien que quand il est en jeu ; la cause téléologique de la loi apparaît, tout le monde finit par s'y conformer, ou au moins, feint de le faire. Dès lors, il s'agit du droit véritable, où la force n'a plus de place. Mais combien de siècles faut-il pour arriver à ce point ! Lorsqu'on y est parvenu, une illusion est facile ; on croi que ce qui existe a toujours existé, le but définitif est si simple il est impossible qu'on n'y ait pas songé toujours. On n'y avai pensé jamais ! On ne se demandait pas au commencement si c'étai juste, mais si c'était l'usage, il est vrai que l'usage ne semblait pa pouvoir être injuste, et qu'aussi l'idée de justice était confusémen conçue. Mais c'est en envisageant une à une les diverses institution du droit que le processus sera plus tangible. Nous allons y vo partout l'institution dévier à un certain moment, sembler tout autr comme l'insecte après sa métamorphose qu'on ne reconnaît plu et la cause dernière, d'abord nulle, puis confuse, se dégager peu peu, si bien qu'on a peine ensuite à remonter à l'origine, non p surtout parce qu'elle est trop lointaine, mais parce qu'elle est tr différente.

La dévolution successorale qui tient tant de place dans le droit famille en est un exemple frappant, et le principe du droit de succe sion lui-même. Comment le patrimoine passe-t-il, à défaut de tes ment, du défunt à ses enfants ? Celui qui se place à l'époque conten poraine répondra sans hésiter : ce principe est celui de l'affectio soit réelle, soit présumée. Le décédé aurait pu donner à ceux qu aimait le mieux, s'il n'a pas fait ce choix, la loi elle-même le f pour lui, en suivant du plus près possible ses intentions. Cela vrai aujourd'hui, tel est le but, la cause finale de l'institution de succession ; mais cela est faux si on l'applique au passé, surtou l'origine. Il n'était d'abord nullement question des affections, cela est si vrai qu'aujourd'hui encore il reste un vestige importa des temps anciens ; c'est la réserve, il est défendu au *de cujus* d tout donner à ceux qu'il préfère ; une partie de ses biens pass malgré lui à certaines personnes. Le phénomène de la successio était tout mécanique, sans but aucun. Il faut se reporter, pour l comprendre, au système primitif d'absence de propriété indivi duelle. La propriété est collective et appartient à la tribu entièr mais bientôt elle se restreint à la famille ; c'est le *condominiu familiæ*, et il s'agit alors non de la famille naturelle, mais d membres qui vivent sous le même toit et sous la puissance du pèr l'enfant adoptif en fait partie, mais non l'enfant émancipé. A la mo du père, les enfants copropriétaires avec lui recueillent les biens p

voie d'accroissement et non par succession proprement dite, ils sont héritiers d'eux-mêmes, *sui heredes*. Comme on le voit, c'est un fait tout mécanique; la part vacante de l'un des coassociés accroît aux autres, il n'y a que l'enlèvement d'un obstacle, enlèvement automatique. Ni le lien du sang, ni l'affection ne président. Bientôt le droit de l'hérédité évolue; les enfants émancipés sont appelés, de même ceux donnés en adoption, les filles et les descendants par les filles ne sont pas exclus, quoiqu'ils aient une moindre part. Bien plus, si on les exhérède, ils ont le droit de réclamer. Le lien du sang devient celui de la succession, la parenté est tout, il ne s'agit plus de copropriété, il ne s'agit pas encore d'affection, mais ce lien fait pressentir le dernier système, car ordinairement l'affection accompagne la parenté. Cette force objective de la parenté est plus intense encore en droit germanique, et les parentèles en sont l'exacte expression. Mais l'élément subjectif, l'affection, s'en dégage enfin et finit par devenir la norme de nombreuses législations. Régler l'ordre successoral suivant les intentions du défunt semble avoir toujours été la cause; ce n'est que la cause finale, nous venons de voir combien la cause efficiente et mécanique en était éloignée.

Dans le même ordre d'idées, notre droit criminel donne une immunité aux vols commis par les descendants au préjudice des ascendants et réciproquement; cette immunité semble injustifiable. Mais elle s'explique historiquement par sa cause efficiente qui est aussi la copropriété familiale. Plus tard l'idée évolue, elle devient celle de ne poursuivre les délits intéressant la famille que sur plainte préalable, mais cette dernière idée, la cause finale, se trouve exagérée; cette exagération ne s'explique que par le vestige de la cause initiale.

Il en est de même de la réserve. Fraction des droits *ab intestat*, elle s'en détache au moment où ceux-ci sont fondés sur les liens du sang, elle a pour cause ce lien même qui ne peut que se relâcher, mais non se détruire entièrement, si ce n'est dans certains cas, c'est le minimum de ces liens. Plus tard, elle se fonde sur un tout autre motif qui en est la vraie cause finale, c'est une dette alimentaire consolidée. C'est à ce titre que la réserve survit dans certains des pays qui l'ont abolie, par exemple, au Mexique.

Le titre d'héritier comporte, sauf certains remèdes peu à peu découverts, une obligation sans limite aux dettes du défunt, de telle sorte que l'héritier peut être obligé à payer le double ou le triple de ce qu'il recueille; longtemps rien ne l'en dispensa et ensuite il fallut recourir pour cela aux formalités du bénéfice de l'inventaire. On s'étonne de ce résultat inique; cependant on en fournit une explication satisfaisante. L'héritier qui ne constate pas la consistance

du patrimoine héréditaire et qui le laisse se confondre avec le si
dissimule facilement ce qui doit servir de gage aux créanciers;
sanction de l'obligation aux dettes dans ce but est très logique. (
pense alors que telle a toujours été la cause de l'obligation illimit
de l'héritier. Il n'en est rien; cette cause était d'abord tout autre
entièrement mécanique. L'héritier représentait le défunt, il était
continuateur de sa personne, au point de vue religieux, psychol
gique, juridique, comme il peut l'être malgré lui encore au point
vue pathologique. Dans cette situation, il devenait forcément, méc
niquement, débiteur de toutes les dettes, il ne pouvait même att
nuer cette obligation, si ce n'est en renonçant à la succession. (
ne peut représenter quelqu'un pour partie; la personnalité ne
divise pas; aussi, dans d'autres droits, l'obligation fut, en outre, so
daire. Mais bientôt cette transmission complète disparut; le pat
moine resta attaché au défunt, et l'héritier obtint par le bénéfi
d'inventaire de n'être pas tenu personnellement, ni sur ses bien
Ce fut le point de transition. Mais aujourd'hui beaucoup de législ
tions décident que l'héritier n'est plus tenu qu'*intrà vires*, à moi
qu'il n'ait négligé de constater les biens. C'est la confusion d
patrimoines et la fraude seule qu'on veut empêcher. Dès lors la cau
finale apparaît : *la répression de la fraude*, on n'y songeait pas
commencement.

Beaucoup d'actes dans notre droit doivent être constatés da
une forme authentique; autrement, ils seraient nuls, même s'
étaient reconnus; l'authenticité est requise alors non pour la preuv
mais pour la solennité. Cette solennité consiste dans l'interventi
d'un officier public. Quel est le motif de cette exigence de la loi (
est très rigoureuse à cet égard, surtout quand il s'agit de donati
ou de testament? C'est qu'il est utile d'attirer l'attention du dis
sant sur l'acte qu'il va faire; c'est qu'aussi la preuve doit en ê
tout à fait certaine. Etait-ce bien là le motif à l'origine? Nullement.
cause initiale fut toute mécanique, ne visant aucun but d'utilité.
testament *calatis comitiis*, plus tard *per æs et libram*, la mancipati
l'obligation contractée dans cette dernière forme sont des actes q
faut accomplir du consentement et en présence du peuple roma
Cette nécessité est un souvenir de la propriété collective primiti
on est près de l'époque de la naissance de celle individuelle. Il f
encore l'intervention de tous pour que le patrimoine passe de l'u
l'autre. Il ne s'agit nullement ni d'une preuve plus certaine, ni d
acte fait plus consciemment. Mais le procédé évolue : d'abord
fonctionnaire public ou des témoins remplacent l'intervention
peuple entier, et peu à peu ce fonctionnaire agissant solennel

ment, c'est l'idée de solennité, d'attention provoquée, qui domine.

Nous pouvons interpréter d'une manière analogue l'importance, si considérable d'abord, de la tradition. C'est aujourd'hui pour les meubles le seul mode de publicité qui leur soit applicable. Les tiers sont avertis par la possession que le possesseur sera présumé être propriétaire. Tel n'était point le but primitif de la tradition. C'était une image, un symbole de *la conquête* primitive qui était le titre de l'appropriation primitive des meubles. Peu à peu, cette cause mécanique disparut et fut remplacée par la cause finale : l'idée de publicité.

La prescription est aujourd'hui une sorte d'expropriation pour cause d'utilité privée, visant la consolidation du droit au bout d'un certain temps, sans qu'il faille administrer la preuve, parce que cette preuve autrement que par la possession est trop difficile. Cette cause est plausible, c'est qu'aussi elle est finale. Mais à l'origine ce fut une cause tout autre qui fonda la prescription acquisitive. C'était un véritable mode d'acquisition, et une possession très courte suffisait. Il y avait là un souvenir de l'antique propriété indivise où les biens étaient répartis temporairement. Celui qui était nanti depuis quelque temps et qui avait fait subir à la terre une sorte de spécification y acquérait des droits privatifs. Ce ne fut que plus tard et par des transitions imperceptibles que la cause finale, toute différente, se dégagea.

La publicité relative aux immeubles n'existait pas en droit romain, elle a pris naissance dans notre ancien droit par le jeu de la féodalité. Il fallait, en cas de transmission, recevoir l'investiture du seigneur représentant la Société, elle était inscrite sur les registres, jusque-là la propriété n'était pas transférée, la cause mécanique fut donc l'intervention de la société. Plus tard, les registres seuls demeurèrent, mais ils eurent plutôt un effet et un but cadastrals. Enfin naquit le *registre foncier* dont le but est tout autre : c'est celui de publicité, pour rendre l'acte opposable aux tiers.

La distinction entre les meubles et les immeubles, fondamentale dans le droit, a aussi une origine mécanique. A la sortie de l'indivision primitive, ce furent les immeubles, le sol, qui résistèrent le plus longtemps à l'appropriation privée, parce qu'en effet, l'homme ne peut les emporter avec lui, même pas dans sa tombe, comme les outils et les armes, et que la possession même qu'il en prend est superficielle et incomplète. Aussi l'entoura-t-on de nombreuses formalités et souvent le domaine direct est demeuré à la nation. Au moyen âge l'immeuble seul est féodal par la même raison mécanique ; pour lui seul existe un domaine direct appartenant au roi, distinct du

domaine utile ; il ne fait encore qu'émerger de l'indivision primitiv

Plus tard le motif change, il devient instinctif. Les meubles o beaucoup moins de valeur que les immeubles : *vilis mobiliu possessio*, aussi les soumet-on à des règles plus faciles ; ils ont aus moins de poids dans le patrimoine, c'est le motif économique. Ma ce motif, vrai pendant un long temps, devient faux ensuite, balance économique penche de l'autre côté, les meubles sont enf aussi importants que les immeubles. Alors apparaît un derni motif, le plus vrai, la cause finale ; c'est que, par leur nature q permet de les déplacer à tout moment, les meubles ne peuvent serv de gage, sans qu'on s'en mette en possession, qu'on ne peut l acquérir sans tradition ; c'est bien là leur caractère propre ; dè lors, les autres motifs provisoires de la distinction sont peu à pe oubliés.

Une des évolutions les plus remarquables est celle de l'*effet rétro actif du partage*. On sait qu'au fond le partage est un échange, e que jusqu'à cet échange chacun des cohéritiers a possédé toute l'hérédité. En partageant, il reçoit la part de tous les autres dans l'objet à lui attribué, et abandonne la sienne dans le surplus. C'est, en effet, ce qu'on reconnut d'abord ; il n'y avait là aucun principe proprement dit, c'était le résultat mécanique et naturel de la situation. Mais au moyen âge une telle idée d'échange ouvrait l'occasion de percevoir les droits seigneuriaux ; pour en libérer, les juristes affirmèrent que le partage n'était pas attributif, mais simplement déclaratif, et rétroagissait au jour du décès. Le but de cette transformation était fiscal ou plutôt antifiscal. Mais bientôt le principe se répandit jusque sur le droit civil par une influence indirecte ; ce fut le point de transition ; il était incommode d'admettre deux principes à la fois. Enfin le droit civil admit entièrement la rétroactivité et l'autre principe fut chassé de partout, et en même temps apparut la cause finale, celle d'empêcher les recours de cohéritiers à cohéritiers, pour le cas où l'un d'eux aurait grevé tous les biens. Ce principe purgeait de plein droit les biens attribués. Un tel but était éloigné du but primitif, comme toujours la cause téléologique de la cause efficiente.

Un des principes de notre droit constitutionnel actuel est celui de l'*inamovibilité* de la magistrature. Certains le combattent, mais ses partisans font valoir pour son maintien un excellent motif, c'est qu'elle est surtout dans l'intérêt du justiciable, l'inamovibilité est une garantie de l'indépendance du juge vis-à-vis des pouvoirs publics, par conséquent, de son impartialité. Ce motif semble plausible, les magistrats révocables seraient corruptibles, et il semble

bien que tel a dû toujours être la cause de cette inamovibilité. Il n'en est rien; lorsqu'elle fut établie, on ne songeait pas le moins du monde à augmenter par là l'indépendance et l'impartialité. La cause était d'ordre très matériel. L'inamovibilité fut d'abord une simple vénalité de l'office, identique à ce qu'est aujourd'hui la vénalité des officices ministériels. Les charges de juge se transmettant par vente et achat, le titulaire en était propriétaire. Mais par voie de conséquence forcée, comme la propriété est inamissible, le magistrat devint inamovible; on ne peut révoquer un propriétaire. L'inamovibilité suivit la propriété, ce fut le second stade. Elle lui survécut, ce fut le troisième. Aujourd'hui le magistrat n'est plus propriétaire de son siège, mais il est resté inamovible. Cette survivance a été déterminée cette fois par la cause téléologique : l'indépendance du magistrat. On voit les transformations que l'idée a subies. Mais dès le second stade la cause dernière s'entrevoit déjà. Dans les temps où les pouvoirs publics sont tyranniques, la plus grande garantie est celle qu'on peut trouver dans des droits de propriété, ce sont ceux auxquels on s'attaque le moins; c'est sous ce voile que l'idée d'indépendance a pu être acceptée. Mais on voit combien l'idée s'est modifiée, car celle de propriété existe dans l'intérêt du propriétaire seul.

Dans notre procédure actuelle, l'*appel* est une voie de recours usuelle qui a pour but évident de faire réformer un jugement où l'on aurait mal jugé, pour parvenir à une décision plus juste. Ce motif est si naturel qu'il semble impossible qu'il y en ait jamais eu d'autres. Sans doute, on recourt à une juridiction supérieure, mais il n'y a pas là d'idée hiérarchique proprement dite, car dans le droit intermédiaire, les tribunaux voisins connaissaient réciproquement de l'appel de leurs jugements, et de nos jours, la cour de cassation renvoie sur le point de droit à une seconde cour, avant de rendre son arrêt définitif. Hé bien ! autrefois le *mieux jugé* ne fut point originairement la cause de la naissance de l'appel. Le motif était tout *hiérarchique*; le juge supérieur pouvait arrêter par son *veto* l'effet de la sentence du juge inférieur; aussi, pouvait-on parcourir six ou sept degrés d'appel; il ne s'agissait donc point de l'intérêt du plaideur, mais de celui, mal entendu, du magistrat. Ce principe du *veto* dominait le droit romain, l'appel véritable ne fut connu que beaucoup plus tard. Dans notre ancien droit, il y avait trois recours devant les juridictions seigneuriales, suivis de trois autres devant les juridictions royales. Auparavant on ne pouvait d'ailleurs attaquer que le juge et non le jugement. De là trois stades : d'abord, puisque le juge a mal jugé ou qu'on le prétend, c'est le juge qu'on attaque, on se bat même

en duel avec lui, ou comme en droit romain, on détruit sa sente sans la remplacer par une autre; de juge en juge n'est-ce pas le pr cipe hiérarchique qu'on doit faire valoir? Comment d'ailleurs supérieur n'aurait-il pas le droit de briser les actes de l'inférie comme l'inférieur lui-même? Mais le supérieur, étant supérie jugera mieux; c'est alors que point l'idée définitive du bien jugé; conséquence sera qu'on sautera les degrés intermédiaires p s'adresser de suite au juge le plus élevé; enfin les degrés de ju diction se réduisent à deux; cela suffit à l'idée du bien jugé; cela suffisait pas à l'idée de hiérarchie.

L'institution du *jury*, importée chez nous d'Angleterre à la fin dernier siècle, doit être étudiée dans son pays d'origine, c'est là s lement qu'on peut connaître ses caractères successifs. Aujourd'h l'idée du jury est simple; c'est une justice mutuelle, puisque le ju d'aujourd'hui peut être l'accusé de demain, et que, tout au moins civil, il peut devenir plaideur; l'impersonnalité, la non-professio nalité et la mutualité le distinguent, il en résulte aussi une imp tialité et une indépendance plus grandes. C'est à ces titres que no l'avons implanté en France; ce sont ces qualités qu'il possédait Angleterre. Mais le jury les a-t-il toujours eues? le jury a-t-il toujou jugé? Nullement. Il paraît démontré aujourd'hui que les jur anglais étaient à l'origine de simples témoins, qu'ils ne jugeaie rien. L'enquête actuelle n'existait pas, mais lorsqu'il s'agissait d savoir la vérité, on faisait l'*enquête par le pays*. On entendait le voisins de l'inculpé ou du plaideur; ceux-ci certifiaient les fai qu'ils avaient vus, après serment prêté; le juge suivait toujours témoignage du témoin juré. De là il advint peu à peu que le juré de fonctions de témoin passa à celles de juge, ce fut par la suppressio d'un intermédiaire inutile, mais cet intermédiaire ancien demeu à titre de magistrat dirigeant les débats et décidant le droit. Le ju était un témoin, mais un témoin décidant lui-même les faits d procès. Il y a loin de l'origine au point d'arrivée, de la cause méca nique à la cause finale si élevée.

Un processus analogue a eu lieu dans notre ancien droit fran çais, en ce qui concerne les *Conseillers* au Parlement, et l'étymo logie de ce nom est très curieuse. D'abord ils n'étaient que de conseillers, des experts en droit, chargés de donner leur avis sur le questions difficiles qu'ignorait le juge, lequel était souvent un se gneur. Bientôt celui-ci négligea ses attributions judiciaires, et elle furent exercées par les conseillers qui de la voix consultative pa sèrent à celle délibérative et devinrent de véritables juges.

Il en fut de même du *Ministère public*. Tout d'abord l'accusatio

est laissée à chaque citoyen, et l'idée de confier à un fonctionnaire cette poursuite ne se présentait même pas à l'esprit; cependant le procureur du roi apparait, mais c'est uniquement pour représenter la personne du roi ou son fisc, rien de plus. L'avènement est tout mécanique; le procureur du roi n'est qu'un mandataire *ad litem* ordinaire. Mais peu à peu les plaintes lui sont adressées, il s'immisce dans les affaires des particuliers, d'abord seulement pour les crimes qui compromettent l'ordre public dont le roi a la garde. Enfin il représente non plus le Roi seulement, mais la Société abstraite, et prend le rôle qu'il a aujourd'hui : celui de l'accusation et de l'exercice de l'action publique pour toutes les infractions. C'est là la cause finale de son institution; on voit combien elle est loin de celle purement mécanique du commencement. Une trace de cette origine est le nom de *procureur fiscal* qui reste dans certains pays à l'organe du ministère public.

C'est, d'ailleurs, un simple mandat aussi qui en se développant a constitué le *gouvernement représentatif*. Chaque électeur choisit un mandataire pour ses affaires publiques, comme il s'en constituerait un pour ses affaires privées. Pour l'élection, il faut l'unanimité ou la quasi-unanimité. Comme on le voit, le procédé est mécanique, c'est le développement du mandat. Bientôt un élément nouveau s'introduit, tout d'utilité pratique; en cas de dissidence, c'est la majorité qui décide, on passe du régime de pur mandat à celui du mandat réciproque de la société, où, en effet, la majorité a ce pouvoir. Mais ce n'est pas le dernier stade. Le mode de représentation est empreint d'une certaine violence, le mandataire se trouve imposé; le droit individuel est plus enfreint qu'il n'en est besoin peut-être. Aussi dans un troisième stade cherche-t-on la réprésentation, non de la majorité seule, mais aussi de la minorité. La cause finale est le mandat social constituant dans l'assemblée parlementaire le calque du pays à échelle réduite.

La *paix universelle* est certainement le but que poursuit le perfectionnement du droit public international; cette idée si simple, abstraction faite de ses difficultés pratiques, aurait dû, semble-t-il, avoir de tous temps existé. Il apparaît d'ailleurs qu'elle ne peut se réaliser que par des conventions librement consenties, traités de paix et arbitrages. L'idéal dernier serait, en outre, de supprimer la paix armée, en rendant la guerre absolument impossible. A l'origine, l'idée même de paix existe-t-elle? Oui, mais très cachée, sous les aspects les plus violents, et ses apôtres sont les guerriers les plus cruels. C'est d'ailleurs mécaniquement qu'elle se réalise. Les grands conquérants, ceux dont l'ambition dépasse les frontières des

pays limitrophes, ceux qui ont rêvé et réalisé en partie la conquêt du monde, travaillaient sans le savoir à la paix en réunissant beau coup de nations en un seul empire et en rendant ainsi les guerre impossibles entre elles. Ils ont échoué, mais l'influence de la civili sation étrangère née de la réunion momentanée a subsisté ; il y a e un monde grec, un monde romain, un monde franc, et même u monde napoléonien. La conquête, en s'exaltant, devenait la pai Celle-ci pouvait naître mécaniquement de la domination d'un seu Lorsque ces efforts se furent brisés, un concert tel quel dut former entre les nations vaincues, concert aboutissant à un équ libre et, pour le maintenir, à des efforts diplomatiques, à des arb trages, mais la guerre subsiste essentiellement et en puissance, ta que dure la paix armée. Celle-ci ne pourra disparaître que deva une fédération des peuples. Telle est la cause finale de la destructi de la guerre, on voit combien la cause initiale en était éloignée et, apparence, contraire.

Il serait facile d'envisager un à un les divers phénomènes droit, d'en étudier l'évolution, et de montrer partout la cause ef ciente, mécanique à son début, évoluant peu à peu, et devena d'abord inconsciente encore, mais polarisée dans une direction, transformer enfin en une cause téléologique, différente de l'autr et semblant au premier aspect incompatible avec elle ; ce qui ress de notre description, c'est non seulement un tel processus, ma aussi ce fait que cependant la cause téléologique n'est point aut que la cause efficiente, que c'en est le dernier degré d'évolutio Celui-ci impliquait le devenir de la première. Un germe de final se trouvait jusque dans le mouvement entièrement mécanique l'efficience. Il n'y avait pas simple sériation et succession de caus différentes. C'est cette vérité que n'ont su voir ni les partisans d causes finales, ni les partisans des causes initiales. Il est temps av nos données de généraliser et de conclure.

III

Lorsqu'il s'agit d'une vérité scientifique à constater ou à déc vrir, nous goûtons peu les systèmes de conciliation et d'éclectism surtout lorsque, comme dans la querelle entre les partisans et adversaires des causes finales, il existe des motifs subjectifs viennent souvent dominer le débat. La vérité est une, et lorsqu croit l'avoir trouvée, il faut l'arborer hardiment, sans aucune au considération. Cependant cette vérité est quelquefois complexe ; contient des lois qui interfèrent entre elles, ou qui s'établissent

sériation et qui peuvent être le développement les unes des autres ; les principes eux-mêmes ne sont pas toujours simplistes, ils se décomposent, et refuser de reconnaître leurs parties composantes serait un tort et une erreur. C'est ce qui a lieu ici.

Dans les faits sociaux que nous avons analysés, les adversaires des causes finales affirment avec raison que ces causes n'étaient nullement nécessaires pour leur production et qu'ils se sont produits en effet sans elles, que l'observation attentive et sans préjugés ne peut rien y voir que de mécanique, qu'aucun but n'a précédé, et que la Providence antique n'était qu'un mythe qui doit disparaître puisqu'elle suppose une prévision que rien n'établit; ils ont victorieusement, semble-t-il, démontré cette vérité. A ce point précis, les causes finales ne sont qu'une image, quand elles ne sont pas une invention volontaire de l'homme, et lorsque les partisans de ces causes veulent, malgré la réalité, leur donner la présidence dans la formation de ces faits, ils agissent d'une manière antiscientifique.

Cependant, si on se place à un autre point de vue, à la terminaison des phénomènes, il est impossible de ne pas reconnaître aussi que le fait observé a pris une autre tournure, qu'il s'est réveillé de son indifférence, a senti tressaillir un germe latent, et qu'enfin, lorsqu'il s'est accompli dans sa dernière évolution, il contenait l'idée d'un but. Cette vérité est aussi vraie que la précédente, elle n'est point l'effet d'une illusion, car le rapport de l'effet obtenu à une intention est si clair qu'on ne peut, sans parti pris, ne pas le voir. Nous sommes donc certainement en présence de deux vérités vraies; seulement elles sont contradictoires.

Comment non pas les concilier, on ne concilie pas deux formules contraires entre elles, mais les expliquer l'une malgré l'autre? Il n'existe qu'un moyen de le faire, c'est de les expliquer l'une par l'autre. Cherchons si cela est possible.

Nous avons observé *la sériation*. Elle comprend *trois stades*. D'abord le phénomène est uniquement *mécanique* : aucun but, même lointain ; la causalité est purement *efficiente*. Bientôt l'efficience a fait tout son effet ; le phénomène est né tout entier; pour emprunter une image au monde concret, il ne lui reste plus qu'à vivre. En vivant, il va évoluer, comme le font les êtres. Mais la cause première n'a pas besoin d'être remplacée, puisque le phénomène vit, et qu'une cause n'est nécessaire que pour donner naissance à un fait ou pour le faire cesser. Cependant la cause première est bien remplacée. Si une cause est nécessaire pour la création, il en faut aussi une ou plusieurs autres pour l'évolution subséquente, à moins que la même cause ne continue d'opérer, ce que soutiennent les

adversaires des causes finales. Nous avons, au contraire, constaté par l'observation que de nouvelles causes sont intervenues, et que ces causes nouvelles ne sont plus mécaniques comme la première. Une de ces causes qui règne pendant une période intermédiaire, c'est le but, mais agissant d'une manière inconsciente, par une simple tendance, dirigeant le mouvement, sans l'accélérer; l'appareil mécanique demeure encore, et la cause efficiente n'a pas tout à fait cessé que le but instinctif commence déjà son action. Puis d'inconscient le but devient conscient, dès lors le mouvement s'accélère; l'accommodation à un résultat à obtenir devient de plus en plus grande; l'élément subjectif et volontaire intervient. La cause finale existe enfin seule, celle mécanique n'opère plus.

Ainsi non seulement il existe deux causes, l'une efficiente et initiale, purement mécanique, et l'autre finale et téléologique qui finit par être volontaire, mais il existe aussi une troisième cause mixte, finale, mais au titre inconscient, qui vient les relier.

Cependant y a-t-il bien en réalité trois causes *successives* se remplaçant, ou n'en est-il qu'une seule qui évolue dans trois périodes?

C'est, en effet, la réalité, il n'existe qu'une cause unique qui d'abord est efficiente et enfin téléologique. Mais comment cela est-il possible? On comprend bien l'évolution d'un être, mais non celle d'une cause, et d'ailleurs des causes contraires ne peuvent ni s'engendrer, ni à plus forte raison, muer de cette façon. Elles ne le pourraient en tout cas que si, malgré les apparences, la première contenait le germe des autres.

C'est précisément ce qui se produit. D'abord, comme les êtres, les causes peuvent évoluer, et c'est une vérité nouvelle qu'il faut admettre, puisque les faits observés la prouvent. Puis la cause première contient le germe de son évolution future; bien plus, et c'est là un résultat curieux, la cause dernière, encore inexistante, encore inconnue, influe déjà sur la cause première, par une influence qu'on pourrait traiter de mystérieuse, mais qui est certaine. Lorsque, par exemple, le droit héréditaire naît mécaniquement du *condominium familiæ*, il n'y a même pas de succession proprement dite; cependant n'est-ce pas le lien du sang qui a fait qu[e] les coïndivisaires vivaient ensemble, et cette cohabitation n'a-t-ell[e] pas créé entre eux une certaine affection latente? Le but n'était pa[s] la cause efficiente, mais celle-ci contenait quelque chose du pr[e]mier. En linguistique, lorsque les doublets s'introduisirent, ils [ne] pouvaient rester longtemps sans se polariser, chacun dans un se[ns] différent, et lorsque les uns ont été empruntés aux langues sava[n]tes, il est impossible que ce résultat final ne fût pas pressenti, ri

ne demeurant s'il ne trouve son emploi utile. La cause finale est donc contenue dans la cause efficiente, non pas qu'elle opère alors concurremment avec la première, celle-ci opère seule, mais parce qu'elle exerce une certaine influence inconsciente sur la cause efficiente elle-même, influence qui fera évoluer celle-ci. On pourrait comparer la sériation entre ces causes aux métamorphoses des insectes; on ne peut dire que le premier état de ceux-ci ait lieu en vue et dans le but de leur dernier état; chaque état semble avoir son indépendance et pourtant il ne l'a pas, il y a interdépendance et continuité entre les états successifs, l'état final n'est pas sans diriger un peu et de loin les autres. Ce résultat n'est pas aussi difficile qu'il le paraît d'abord. En linguistique, il y a des influences régressives assez fréquentes, nous avons observé dans ce sens le cas de l'épenthèse et de la périphonie; il existe aussi celui de l'influence de la consonne suivante sur la consonne précédente, c'est même généralement celle-ci qui s'assimile à la première. L'orateur ne doit-il pas penser d'avance à mesure et pendant qu'il exprime par la parole ce qui est déjà pensé? C'est ce qui se produit dans l'évolution de la cause de sa nature *mécanique* à sa nature *intentionnelle* en passant par l'*étape de l'inconscient.*

Mais comment s'opère le virement de ces trois états successifs de la cause, de l'un à l'autre? Comment le mécanique devient-il d'abord instinctif, puis conscient et final? Quel est le moteur ou les moteurs qui impriment ce mouvement? Là se trouve le nœud et aussi la difficulté. En reprenant nos observations linguistiques ou juridiques, on pourra en induire une réponse. Lorsque la cause efficiente est remplacée par la cause téléologique, d'abord instinctive, puis consciente, c'est parce qu'elle disparaît elle-même, et elle disparaît comme les êtres eux-mêmes, parce qu'elle s'use, qu'elle n'a plus la même intensité, la même efficacité, et qu'aussi elle a produit tout l'effet qu'elle comportait. C'est ainsi que dans la périphonie, la voyelle finale a modifié la voyelle radicale, elle ne peut rien de plus, elle disparaît à son tour, après cette sorte de génération. Dès lors l'échafaudage disparaît, l'œuvre seule reste et semble alors avoir toujours existé. L'effet, en d'autres termes, survit à la cause, mais peut devenir à son tour cause lui-même. C'est ainsi que dans l'anglais le pluriel *men* comparé au singulier *man* semble être né de l'idée d'exprimer le pluriel par la modification dans la voyelle radicale; ce qui n'est cependant pas exact. Voici donc un grand nombre de mots qui vont marquer le pluriel ainsi. L'idée s'accoutume peu à peu à ce procédé grammatical, et va l'appliquer enfin dans tous ou dans presque tous les cas; la cause instinctive a

produit un effet, cet effet va devenir à son tour cause téléologique. Comment? Au moyen de l'analogie, de l'imitation grammaticale, ce procédé si fréquent et si puissant. Sur le modèle des créations naturelles, il va s'en former d'autres volontaires, s'étendant à des mot pour lesquels la cause mécanique aurait été impuissante. Tels son les points et les moyens de virement du premier stade au second la disparition de la cause mécanique et la *survivance* de son effet du deuxième stade au troisième, l'analogie, qui est aussi une sur vivance de l'effet à la cause, et l'opération de cet effet devenu caus à son tour.

Ainsi dans l'évolution de la cause, de son état efficient à son éta téléologique, on voit successivement la cause produire un effet qu devient cause à son tour, et cette sériation se continue jusqu'au but On peut affirmer en conséquence que la cause efficiente contena en germe la cause téléologique, comme le premier être d'une espèc contient en germe et en devenir tous ses descendants.

Nous n'avons pris comme éléments d'observation que les fait humains, et que quelques-uns d'entre eux; notre thèse rencontre rait de nouveaux et nombreux appuis, si nous poursuivions notr investigation dans le domaine des autres faits psychologiques e sociaux, et ensuite dans celui de la biologie. Nous avons chois seulement la partie la plus inexplorée à ce point de vue, où les fait ayant une évolution relativement courte peuvent être mieux saisi dans toute leur étendue, ne se prolongent pas dans le temps a delà de la portée de la vue et peuvent ainsi amener à des conclu sions plus certaines.

RAOUL DE LA GRASSERIE.

REVUE CRITIQUE[1]

I

Lorsque, voilà plusieurs années, se révéla au milieu d'un scepticisme général la religion nouvelle dont M. Paul Desjardins s'était fait l'apôtre, il y eut quelque étonnement parmi les intelligences cultivées. Échapper à la critique négative pour affirmer la sainteté du Devoir, c'était là un phénomène étrange pour des esprits saturés d'analyse. Et cependant il fallut bien reconnaitre que ce mouvement était conforme à la marche naturelle de la pensée, puisque tant de volontés répondirent à cet appel et unirent leurs efforts pour réaliser le triomphe de leur idéal. Et voici que d'un autre continent une voix éloquente et enthousiaste nous apporte la même parole, confirmant cet accord profond que nous devinions ici entre la nature et la moralité. Cette voix n'est pas celle d'un rêveur et d'un isolé; elle nous retrace l'évolution d'un mouvement parallèle au nôtre, et elle proclame un but pratique accessible par des moyens pratiques. Il y a plus : elle nous révèle toute l'étendue de ce développement spontané des aspirations morales, aussi vivantes en Angleterre et en Allemagne que sur le continent américain. Sans doute, il n'y a pas de liaison expresse entre tous ces efforts; mais cette dispersion même ne témoigne que mieux de leur spontanéité. Les sociétés qui, aux États-Unis, se sont donné pour tâche la diffusion du Nouvel Idéalisme, ont chacune leur indépendance complète, bien qu'elles soient issues d'une même souche. Le Dr Adler, qui fut l'initiateur du mouvement en fondant, il y a quelque vingt ans, la Société de Culture Morale de New-York, ne partage pas sur tous les points les idées de ceux qui vinrent coopérer à son œuvre. Mais tous ont une même foi et une même volonté, et cette communauté de sentiments suffit à assurer leur union profonde. C'est pourquoi, si le livre de M. Sheldon nous expose bien souvent des opinions qui sont particulières à son auteur, nous aurons cependant le droit de le regarder, vu de haut et d'ensemble, comme l'expression fidèle d'une tendance très ferme et très générale.

Le principe même du Nouvel Idéalisme, comme M. Sheldon se plait à appeler cet ensemble d'aspirations, nous est une garantie de son libéralisme. Pour faire partie de ces Sociétés Morales, il suffit de

1. W.-L. Sheldon, *An ethical movement, a volume of lectures*. London and New-York, Macmillan and Co, 1896.

reconnaître la suprématie du Devoir. On peut garder ses convictions dans toute leur intégrité, rester catholique, presbytérien, ou libre penseur, et cependant unir ses efforts aux efforts d'hommes animés d'autres convictions que nous. Personnellement, M. Sheldon est plutôt ce que l'on est convenu chez nous d'appeler un libre penseur, mais c'est un libre penseur respectueux de toutes les croyances et incapable de railler lourdement, par système, les sentiments qu'il ne partage point. Le livre qu'il nous offre est le recueil de seize conférences faites par lui à la Société Morale de Saint-Louis, dont il est en quelque sorte le directeur spirituel. Cette société, comme les autres sociétés analogues, se propose de faire pénétrer de plus en plus profondément dans les masses la notion du Bien, d'affiner de plus en plus les consciences. Son objet immédiat paraît être la formation d'une sorte de clergé laïque, destiné à disséminer la Bonne Nouvelle. Les conférences de M. Sheldon peuvent se diviser en deux groupes. Dans les dix premières, il expose dans tout leur détail les raisons qui légitiment le Nouvel Idéalisme, et il enseigne en même temps les moyens qu'il convient d'employer pour atteindre le développement complet de la conscience, pour vivre la Vie Spirituelle. Dans les six dernières, il essaye d'engager les esprits ainsi préparés dans une voie qui leur permettra peut-être d'obtenir une solution aux divers problèmes sociaux qui accaparent actuellement l'attention de tous, et il essaye en même temps de justifier du point de vue moral certaines institutions que la pensée nouvelle s'était trop hâtée de condamner. Chose remarquable, cet idéaliste ardent est un champion intraitable de la science, et l'idée de l'évolution n'a pas de partisan plus décidé que lui. Mais il trouve dans cette idée même et dans la notion de loi naturelle une raison décisive de travailler au triomphe de son Idéal, seule tâche conforme aux fins que poursuit la Nature.

II

Le Nouvel Idéalisme a un caractère éminemment religieux. Est-ce à dire qu'il s'attache à un dogme défini, à une Église, ou qu'il professe du moins sur la nature de Dieu des opinions bien arrêtées? En aucune façon; il laisse liberté entière à ses adhérents sur l'un et l'autre de ces points. Mais l'esprit religieux ne consiste ni dans l'un ni dans l'autre. On peut être excellemment religieux et ne point penser à la Divinité, ne lui rendre aucun culte. Dira-t-on que l'esprit religieux est impossible sans la prière? En ce cas, il faudra refuser toute religion à un homme tel que Kant. Et si le nom de Byron ou celui de Darwin éveillent irrésistiblement en nous des idées religieuses, n'est-ce pas une preuve nouvelle que la religion n'est pas quelque chose qu'il soit possible de limiter d'une façon aussi étroite? Celui qui est pénétré de respect en présence du ciel étoilé, celui-là est un homme profondément religieux. D'une manière générale, on peut

accorder une âme religieuse à tout homme qui aura le sens du mystère, le sentiment d'appartenir à un autre ordre d'existences, d'être apparenté au grand Centre Spirituel des choses, ou, comme un poète le dit de l'enfant, « de se mouvoir dans des mondes non réalisés ». C'est là une façon idéaliste d'envisager l'existence; mais cet Idéalisme tient plus encore du sentiment que de l'intelligence, et plus d'un savant qui est matérialiste en théorie méritera par les divinations du cœur le nom d'Idéaliste. Au reste, ce premier caractère ne suffit pas à déterminer l'âme religieuse; il y faut joindre l'abnégation du vouloir. La religion est affaire de volonté, et celui qui ne sait pas la beauté du sacrifice ne sera jamais un homme religieux. Jésus et Bouddha ont réalisé cette abnégation avec l'abandon le plus complet d'eux-mêmes. Et ce sont les natures les plus fortes qui sont le plus capables d'abdiquer ainsi leur égoïsme, parce qu'elles sont le plus capables de reconnaitre leur faiblesse et de concentrer leurs efforts vers un Idéal voulu. Mais, ainsi que ces derniers mots nous l'indiquent, un troisième caractère doit compléter les deux premiers. Il ne suffit pas que la volonté s'abdique elle-même; il faut encore qu'elle s'abdique en vue d'une Fin Idéale. Que cette Fin soit personnifiée ou non, celui qui se dévoue à elle a une religion. L'homme le moins intelligent peut atteindre à cette hauteur, s'il est soutenu dans son travail par une pensée plus élevée que lui-même. Ainsi que le dit le poète Herbert : « Celui qui balaye une chambre pour obéir à Tes Lois donne à cette action une vraie beauté. » Voici donc tous les traits qui suffisent à déterminer l'esprit religieux, et nous pouvons définir la religion « le sacrifice de la volonté à un principe idéal ou sacré qui exprime pour nous la véritable destinée, la véritable valeur de l'âme humaine ». Sur ce terrain, tous les hommes qui ont le sentiment de l'Invisible peuvent se réconcilier et entrer en sympathie les uns avec les autres.

L'âme religieuse a le sens du Mystère. Or il y a quatre mystères dans le monde : le mystère de l'Unité des choses, le mystère de la nature du Moi, le mystère de la souffrance et des larmes, enfin le plus grand de tous, le mystère du Devoir. C'est à celui-ci surtout que le Nouvel Idéalisme doit s'attacher, car il est avant tout une « religion du Devoir ».

Le fait du Devoir est un fait surprenant. N'implique-t-il pas, en effet, cette idée étrange que certaines choses ont une valeur si haute que notre existence même doit leur être sacrifiée? Cette idée met le Devoir absolument à part. Il semble que nous apportions en naissant une mesure des choses, et que nous appliquions cette mesure à tous nos actes. Le Devoir a tout d'abord pour nous l'aspect d'un ordre absolu, sans condition; sous cette forme, il s'adresse à la volonté, et il exerce sur nous une contrainte, il a quelque chose de pénible. Il semble que cette violence à notre égard nous mette en opposition avec le reste de la Nature. Les plantes, les animaux, suivent leur voie; la paix règne dans ces différents mondes. En nous, la paix est altérée ou

détruite; il y a comme plusieurs *moi* au sein de notre conscience; il y a une lutte entre ces *moi*, et ce n'est que par un déchirement de notre être que le Devoir pourra triompher. Mais ce premier aspect du Devoir est incomplet. Regardons chez les autres. Lorsqu'ils accomplissent leur devoir, nous éprouvons à leur égard un sentiment de respect; il nous paraît qu'ils sont en communion avec l'Ordre de l'Univers. Et cette nouvelle manière d'envisager le Devoir nous montre en lui quelque chose qui parle au cœur. Il nous force à nous dépasser nous-même, il nous fait entrer en société avec quelque chose qui n'est pas nous; une voix murmure dans notre conscience : « Je suis plus grand que toi. » Mais ici un danger nous menace; la religion du Devoir peut sombrer dans la superstition. Sans doute, il n'est pas interdit de personnifier ce Quelque Chose qui nous dépasse, de l'appeler Dieu et de l'adorer. Mais n'allons pas faire du Devoir la volonté arbitraire de ce Dieu. Le Devoir nous met en relation avec une Loi, bien plutôt qu'avec une Personne; et c'est pourquoi nous sentons une telle analogie entre la contemplation du Devoir et celle des cieux étoilés. Voilà ce qui donne une beauté si exquise à ces vers de Wordsworth : « Tu préserves les étoiles du mal », dit-il au Devoir, « et par Toi les Cieux les plus antiques gardent leur fraicheur et leur force ». Le Devoir est donc une chose qui est dans le sens de la Nature, qui a son fondement dans la Nature. Que l'individu ne soit arrivé que progressivement, et par suite de la vie en commun, à la notion du Devoir, cette évolution ne laisse pas moins entière la majesté de la Loi et son caractère sacré. C'est le Moi le plus élevé qui cherche à réaliser en nous ce qui a pour nous la valeur la plus haute. Ainsi conçu, le Devoir peut servir de base à une religion, la Religion Morale. Pour l'adepte de cette religion, le Devoir est au premier plan; « agir par Devoir » signifie la même chose que pour le théiste « agir pour Dieu », ou pour le chrétien « agir pour le Christ »; et sans doute cette religion morale ne vise pas à détruire les autres cultes, mais elle peut en tenir lieu, et pour l'âme qu'elle a su pénétrer elle a autant d'efficace.

L'heure n'est pas mûre pour l'unité religieuse; il est même douteux que cette unité soit jamais possible ou désirable. La personnalité a son prix en religion comme ailleurs; et d'ailleurs n'oublions pas que religion et science n'ont pas la même nature ni le même fondement. La religion ne s'enseigne pas; elle est une chose du cœur, ou plutôt de l'être tout entier. Le tempérament y a donc sa part, aussi bien que l'éducation, et il y a des « religions de race » et même des « églises de race ». Au surplus, pourquoi s'indigner de cette diversité, et témoigner une telle aversion contre ceux qui comprennent le mystère d'une autre manière que nous? Il faudrait savoir pratiquer la tolérance la plus large et la plus réelle, celle qui est sympathie et non pas seulement dédain ou calcul. Vous n'éprouvez pas le besoin de ce qu'on appelle le « Surnaturel »; l'idée du Surnaturel arrête en vous toute

pensée religieuse; mais ceux que leur tempérament et leur éducation ont disposé à désirer et à goûter ce qui dépasse ainsi la nature, ceux-là ont le même instinct que vous, s'ils l'interprètent d'autre façon. Pourquoi ne pas chercher l'esprit derrière la lettre? Refusez-vous de puiser la lumière dans les vers de Sophocle ou les Dialogues de Platon? Vous le pouvez faire tout aussi bien dans l'*Imitation* ou dans un livre de piété romain. Les *Confessions* de saint Augustin sont votre patrimoine, aussi bien que les ouvrages de Cicéron. Quoi donc! Vous admirez les oratorios de Haydn et de Hændel, le *Requiem* de Mozart et les Symphonies de Beethoven, et vous refusez de comprendre l'esprit et les sentiments qui ont rendu tout cela possible! Vous vous récriez devant les splendeurs de la cathédrale gothique, et l'âme qui a rêvé et bâti cette cathédrale vous est inintelligible! Mais les superstitions? dites-vous. Superstitions à vos yeux; il s'agit d'en pénétrer le sens. Ce sont les âmes les plus convaincues, les plus enracinées dans leur foi, qui ont le plus de tolérance et de large sympathie pour la foi des autres. — Mais les formes de la religion sont une chose; l'esprit religieux en est une autre. Jamais on n'a tant parlé de religion que de nos jours, et jamais on ne fut moins religieux. Il y a là une sorte de sentimentalisme intellectuel, avec lequel on joue et qui est plein de danger. On oublie que la religion est une affaire de l'être tout entier, qu'elle a un rôle pratique, qu'elle doit unir les hommes, réaliser la fraternité. Si jamais l'unité religieuse se fait, ce ne sera pas grâce à un compromis entre les confessions; la religion qui triomphera sera celle qui aura le mieux compris cet idéal et ce rôle.

Cette Religion Morale a-t-elle un Dieu? Voici un nom sacré, et qu'il ne faut prononcer qu'avec le plus grand respect et la plus grande hésitation, par crainte de le profaner. Deux hommes différents n'entendront pas la même chose, lorsqu'ils proféreront ce mot. Le Dieu dont parle Faust n'est pas le Dieu de Marguerite. Il y a tant d'impressions, de sentiments, accumulés autour de ce nom, que se faire de Dieu une idée distincte et rationnelle est chose malaisée et impossible. Et pourtant, quelle que soit notre hésitation devant le sacrilège que nous commettrions en abusant de ce mot, il y a des moments où, voulant exprimer l'idéal le plus haut que nous puissions concevoir, ce mot sacré nous vient irrésistiblement aux lèvres. Il importe donc au plus haut point que chacun de nous essaye de se rendre compte de ce qu'il entend lorsqu'il parle de Dieu. Il faut écarter tous les aspects matériels, ne retenir que les conceptions légitimes, le côté spirituel. Nous verrons alors que l'idée de Dieu signifie trois choses. Tout d'abord le mystère de l'Être. Comment se fait-il que quelque chose existe? Voilà la question dernière, et qui doit demeurer sans réplique. Certaines personnes trouvent toute naturelle l'existence de la matière inanimée, et leur étonnement ne se manifeste qu'en présence de la cellule vivante. Pour d'autres, c'est l'existence de la conscience qui excite leur étonnement. Mais, au fond, l'existence de l'atome n'est pas plus

explicable que celle de la cellule ou de la conscience. La création même ne rendrait pas raison de tout cela, car il resterait toujours à expliquer l'existence du Créateur. Or quand nous voulons exprimer ce mystère ultime des choses, le mot de Dieu nous paraît seul capable de l'exprimer. — Un autre mystère ne peut manquer de nous frapper: celui de l'Unité de l'Être. Cette Unité, les Grecs l'avaient entrevue, et peut-être les Hindous; mais c'est surtout la pensée moderne qui l'a pleinement dévoilée. Newton, avec sa loi de la gravitation, Darwin, avec ses magnifiques recherches sur l'évolution de la vie, en sont devenus les prophètes. Toute la science actuelle est un développement de cette idée. C'est elle que prouvent de plus en plus les travaux des Huxley et des Tyndall, des Helmholtz et des Lyell. Désormais plus d'isolement dans notre existence; il y a une répercussion infinie dans tous les modes de l'Être, une solidarité sans limites. Notre pensée se rattache par des liens nécessaires à l'âge préhistorique, et nous plongeons, par delà l'existence de la conscience et de la vie, dans le fond même de la nature. Mais ces deux faits mystérieux ne peuvent épuiser l'idée de Dieu; un troisième fait se dresse devant nous, qui dépasse infiniment ceux-là. Nous croyons de toute notre âme que la nature n'est pas indifférente, que dans la lutte instituée entre le Bien et le Mal, elle prend parti pour le Bien, elle se tient du côté de la Justice. L'analyse a beau miner cette conviction, la proclamer irrationnelle : la croyance demeure après ce qu'elle était avant. Le Centre spirituel des Choses doit être moral. Voilà l'aspect le plus haut sous lequel nous puissions considérer l'univers, et le nom de Dieu est la seule expression possible de cette Moralité foncière. Est-ce à dire que nous devions personnifier Dieu? Nous n'y sommes point tenus; la chose est remise à nos préférences individuelles. Certains aiment à voir en Dieu le Créateur, le Père qui est aux cieux; d'autres, craignant de mêler à l'idée de Dieu quelque conception trop humaine, ne verront en lui que le Pouvoir mystérieux et central, la Tendance qui est dans les choses et les entraine vers le Bien. Qui osera prononcer absolument sur ce point? Il n'est pas nécessaire de pénétrer la nature divine, il n'est même pas indispensable de penser expressément à Dieu pour adhérer fermement à l'Idéalisme moral. Mais il est certain que le danger est immense pour le théiste qui cherche à préciser sa conception : « Là où l'indétermination cesse, a dit Shelley, commence la superstition. » C'est pourquoi mieux vaut peut-être se laisser porter à Dieu par la musique et la poésie, lesquelles ne précisent rien, et se bornent à suggérer des sentiments.

Quelle sera l'attitude de l'idéaliste à l'égard du Christ? Celui qui a perdu sa foi première au Christ de l'Église est-il séparé par un abime infranchissable de celui qui reste fidèle au dogme? N'y a-t-il rien dans la figure du Christ qui demeure entier pour lui? Ici encore il s'agit d'interpréter. Je puis ne point partager les croyances de cet homme qui s'agenouille devant un crucifix, et cependant éprouver la

sympathie la plus profonde pour le sentiment que traduit cet acte. Il y a deux aspects dans le Christ : le Christ mystique, Celui qui vient de l'au-delà et qui nous entretient du royaume de son Père, le Christ humain, qui a connu toutes les misères de l'humanité et qui est mort pour elle. Je puis ne pas admettrs la *réalité* de la mission du Christ; le Christ mystique n'en gardera pas moins tout son prix. Il exprime cette communion de mon être avec le Centre Spirituel des choses, cette participation de ma personne au Monde Idéal, cette partialité sublime de l'Invisible à l'égard de la Justice. C'est pourquoi je ne serai pas choqué par le culte littéral de celui qui croira à la mission réelle du Christ, au sacrifice divin, au Fils envoyé par le Père pour racheter les hommes. Le Christ humain me sera plus accessible encore; il exprime un idéal qui a ses racines profondes dans le cœur humain lui-même, l'idéal d'absorption entière, d'absolu dévouement. Il y a d'autres figures dans l'histoire ou la légende, qui ont traduit cette pitié infinie pour la souffrance humaine, mais aucune ne l'a fait comme celle du Christ. Personne n'est mort comme le Christ est mort. Il n'est pas nécessaire que vous admettiez *historiquement* la Passion; regardez la figure idéale du Christ, telle que les siècles l'ont développée. Vous verrez en elle le Sacrifice le plus accompli, l'Humilité Parfaite. Et vous pourrez dès lors vous laisser aller sans contrainte à l'émotion que vous inspire ce sacrifice; votre incroyance ne vous empêchera pas de sentir et de comprendre la foi et l'adoration des croyants. Vous pourrez lire les œuvres chrétiennes qui expriment cette humilité, goûter l'Imitation, admirer la vie d'un saint François d'Assise. — Mais n'oubliez pas que l'humilité n'est que l'un des aspects de l'Idéal Moral; notre âge réclame une autre vertu, l'énergie, et vous ne sauriez borner votre éducation morale à la contemplation du Christ.

Le stoïcisme nous offre, à son tour, ses leçons. Il est mort comme système, mais nous pouvons puiser en lui une série d'enseignements, qui tous tendront au même but : affermir notre volonté. Car tel est le caractère des stoïciens : la résistance, la constance en face de l'inévitable. Cette pensée est fondamentale chez eux, ils la répètent à satiété, et c'est là ce qui fait leur valeur et fonde leur influence. Mais sur quoi repose cette endurance devant le mal? Sur la qualité qui nous est propre, la qualité d'être *hommes*. Nous différons radicalement de la nature en ce que nous avons un *moi* qui nous permet de nous modifier et d'échapper aux influences extérieures. Voilà ce qui fait notre grandeur morale. Il ne faut pas chercher d'autre motif que celui-là pour agir suivant la Justice. Agir ainsi, c'est remplir *notre* rôle, être fidèle à *notre* nature. Aucune récompense extérieure ne vaudrait cette raison de nos actes; la vertu trouve sa récompense en elle-même. Telle est la haute doctrine de tous les stoïciens, et telle est l'attitude de Marc-Aurèle, « le soldat du Devoir ». C'est là une pensée très noble, consciente de la dignité humaine, exempte de toute

faiblesse si elle est exempte de toute humilité. Le philosophe stoïcien est austère, sans grâce, dépourvu de charité, uniquement soucieux de ne pas faiblir, d'affirmer de plus en plus sa volonté. Et pourtant sa vie n'est pas désolée, car il goûte la joie la plus haute, inaccessible au vulgaire, la joie d'être d'accord avec sa nature véritable. Et cependant, si belle que soit la doctrine, elle ne pouvait devenir la religion universelle. Elle n'a pas assez de largeur pour cela. Figée dans la raideur du *Gaulois mourant*, il lui manque la tendresse, la fraternité. De plus, elle ne saurait convenir qu'à une élite, à ceux qui ne se laissent pas emporter par les événements, qui gouvernent leur vie et ont conscience de leur nature. Enfin, dans sa préoccupation constante, elle n'a pas même entrevu la grande idée de l'évolution, de la réalisation progressive de l'idéal; elle a cru que tout consistait dans un perpétuel recommencement, et elle a négligé ce grand moteur d'action, la pensée consolante que nos efforts ne seront pas stériles, et produiront leurs fruits, quand même ce ne serait qu'au bout de plusieurs milliers d'années. Mais cet échec partiel n'empêche pas les sages du stoïcisme d'avoir en réserve des trésors de sagesse propres à stimuler notre énergie, à développer notre vouloir.

Mais que nous reviendra-t-il de cette vie spirituelle, si nous l'adoptons? L'homme vise au bonheur. Peut-il l'atteindre par cette voie? La question est très complexe. Il faudrait commencer par bien définir ces termes de bonheur et de souffrance. On met sur le même plan les natures vulgaires et les natures élevées; or les plaisirs et les peines des unes ne sont pas les peines et les plaisirs des autres. A mesure que l'âme se raffine, le bonheur se raffine aussi. Pour les natures inférieures, il y a une distinction bien tranchée entre le fait de jouir et le fait de souffrir; pour les natures les plus hautes, cette distinction n'existe pas. Le même événement nous est une occasion de douleur profonde et de joie sans limites. D'autre part, il faut bien se rappeler que les plaisirs diffèrent entre eux par la *qualité*, ainsi que John Stuart Mill l'a fait voir. Vous me dites qu'en m'efforçant de conformer ma conduite à un idéal, je me retranche par là toutes les joies terrestres. Soit; peut-être faut-il choisir entre les joies terrestres et les joies idéales. On ne peut tendre à la fois vers deux fins opposées. Mais qui m'assure que ces joies idéales se sont pas les plus profondes? L'idéaliste n'hésitera pas; il restera fidèle à sa nature véritable, et il s'épargnera par là ces douleurs dont nous parle George Eliot, lorsqu'elle prête à Savonarole ces belles paroles : « On ne saurait choisir son devoir. Vous pouvez choisir de manquer à votre devoir, et d'échapper par là aux chagrins que le devoir apporte. Mais vous irez plus avant; et que trouverez-vous? Le chagrin sans le devoir, — les herbes amères, et pas de pain avec elles. » Ainsi donc, sans nous arrêter au sophisme que l'on commet bien souvent lorsqu'on fait de la souffrance la suite nécessaire de la conduite idéale, tranchons net entre le devoir et l'intérêt, et nous atteindrons par là au plaisir le plus

aut qui nous soit accessible. L'homme du devoir doit se résigner à tre méconnu par les autres hommes. N'est-il pas en avance sur la onscience sociale? Mais il indique aux autres hommes l'idéal que cette conscience collective réalisera un jour.

Pour arriver à cette vie idéale, ne trouverons-nous pas un secours dans la Poésie? La Poésie a une véritable valeur morale, et elle est plus efficace à ce point de vue que la science ou la philosophie. En effet, elle s'adresse immédiatement à ce qu'il y a de plus profond en nous, c'est-à-dire à la volonté et au sentiment. Et c'est pourquoi nous ne saurions lire véritablement les poètes dont nous ne comprenons pas la langue. Il faut que le sentiment trouve son expression propre, évoque dans notre âme tout ce qui lui est associé dans notre expérience; changez les mots et le rythme, et vous changerez la valeur poétique des vers ainsi altérés. Lisez dans le texte l'inscription que Dante a placée sur la porte de l'Enfer, cette plainte admirable où tous les mots semblent calculés pour inspirer la même tristesse; lisez ensuite la traduction très fidèle que Longfellow a faite de ces vers, le charme aura disparu. C'est que chaque mot est l'évocateur d'une foule d'impressions que lui seul peut évoquer. Qui pourrait traduire ces vers divins de Shakespeare, mis sur la tombe de Shelley :

Nothing of him that doth fade,
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.

Le rythme et le sentiment ne sont pas tout; il faut, pour que le poème ait toute sa valeur morale, qu'il exprime une idée; mais cette idée, il doit la suggérer et non l'enseigner; elle sera comme un *leit-motiv*. Ce sont les idées déjà entrées dans la conscience collective que le poète pourra traduire de la sorte; par cette suggestion, il les enfoncera d'une manière intime dans notre âme, et il leur donnera toute la force qui leur est nécessaire pour agir sur notre volonté et pour transformer notre être. Cette façon d'envisager le rôle de la Poésie nous montre bien quels poètes nous devons lire, et comment nous devons les lire. Ceux qui agissent le plus sur nous ne sont-ils pas ceux dont l'âme est la plus voisine de la nôtre? C'est pourquoi les poètes qui ont écrit notre langue devront passer avant les poètes antiques ou les poètes étrangers; de même, les poètes contemporains devront être préférés par nous à ceux des siècles écoulés. Lire Shakespeare plutôt que Tennyson, c'est lire la poésie en savant plutôt qu'en poète. La valeur de la Poésie doit se mesurer à l'action morale qu'elle exerce; celle qui nous rendra plus compatissants aux souffrances de nos frères, plus portés à les soulager, plus énergiques, sera plus belle et plus digne de nous captiver.

La Poésie nous aide à *nous faire une âme*. C'est qu'en effet il y a en nous, à côté du corps et de l'esprit, quelque chose de plus précieux, qui est l'âme elle-même. Il ne s'agit pas ici de prononcer sur la

nature de l'âme et son origine, son existence est incontestable, voi le fait auquel nous devons nous attacher. Et cependant que d'homm négligent ce côté spirituel de leur être, « ce Moi de leurs *Mois!* » L science est plus avancée de nos jours qu'au temps de Socrate; la vi matérielle est plus parfaite. La culture de l'âme a-t-elle fait beaucou de progrès? N'attendez pas de l'évolution qu'elle développe d'elle même en vous la Vie Spirituelle; celle-ci va bien plutôt contre les lois mêmes de l'évolution. N'allez-vous pas secourir cet homme moins heureux que vous dans la lutte pour l'existence et l'arracher à la mort, *parce que vous avez une âme et que lui aussi a une âme!* Ainsi donc, c'est à votre énergie personnelle de développer en vous cette vie supérieure. Il y a plusieurs méthodes pour y parvenir, et vous ne sauriez en négliger aucune. Tout d'abord, faites-vous une *Bible* qui soit *vôtre* et qui le devienne de plus en plus par l'usage constant que vous en ferez. Choisissez chez tous les auteurs qui s'y prêtent les mots les plus capables de vous *inspirer*, et pénétrez-vous de cette *écriture sacrée*; vous arriverez par là à réveiller en vous l'âme endormie, à vous *faire une âme*. Puis entrez en contact avec la nature; il faut, pour que votre âme se révèle à vous, que vous *sentiez* le lien intime qui vous unit à tout l'Univers. Vous pouvez goûter la nature, même dans les murs des cités. Levez les yeux vers les étoiles, touchez avec respect la fleur qui s'offre à vous, regardez le fleuve qui s'écoule et va se perdre dans l'insondable abîme. Tout cela vous donnera le sens de l'unité et du mystère. Car il faut que vous *sentiez* le mystère, le quelque chose qui vous dépasse, le monde idéal auquel vous participez. Un danger vous menace, il est vrai : spéculer sur le mystère, matérialiser l'au-delà. Mais vous parerez à ce danger en joignant à la lecture de Shelley la lecture de Darwin, l'étude des sciences positives à la rêverie mystique. Il faut aussi que vous sachiez *sentir* le besoin de la solitude; seule la solitude pourra vous aider à voir les choses sous leur vrai jour, à perdre de vue les petitesses de la lutte journalière, à vous replier sur le « moi de vos mois », à contempler l'âme en vous et hors de vous. Tous les adeptes de l'idéalisme moral devraient méditer les leçons profondes que leur donne la cellule de Savonarole. Celui-là a connu le prix de la solitude. *He knew what is the value of being alone.* Enfin, la vie spirituelle exige l'action; il faut vivre l'existence qui nous est imposée, et c'est en luttant contre les circonstances que nous arrivons à nous créer nous-mêmes. L'âme est moins quelque chose de donné que quelque chose de potentiel. Peut-être la question de l'immortalité dépend-elle de l'énergie que nous aurons déployée à faire surgir en nous un centre spirituel, un moi supérieur.

III

Aux yeux de l'idéaliste, les problèmes sociaux ne sauraient êt[re] indifférents. C'est pourquoi M. Sheldon ne peut se dispenser [d]

donner son avis sur le mariage, la famille, l'État et la propriété. Sur tous ces points, il se montre éminemment conservateur, mais le conservatisme qu'il professe n'est point basé sur la routine; il repose sur l'idée même de la moralité et en même temps sur la théorie scientifique de l'évolution. Les novateurs qui veulent supprimer le mariage et le remplacer par l'union libre ne tiennent pas compte de ce fait que le mariage constitue précisément un progrès sur l'union libre, et qu'il est la condition même du développement moral de l'humanité. L'apparition du moi spirituel et supérieur n'est possible que par l'abdication de l'égoïsme, et c'est dans le mariage idéal que cette abdication se réalise le mieux. On allègue contre le mariage une foule de griefs, de déceptions; mais ces déceptions sont imputables à l'homme et à la femme qui s'unissent, et non pas à l'institution. Tous ne sont pas aptes à ce renoncement absolu, à cette vie en autrui, que le mariage exige; de plus, on se marie sans se rendre compte du caractère du mariage, et l'on est tout surpris de trouver enfin que la réalité ne répond pas au rêve. Il s'agit donc de se faire un idéal vrai à la place de ce faux idéal. Si les hommes savent se préparer à cet acte, ils verront en lui le fait le plus auguste de l'existence, quelque chose de sacré et d'indissoluble.

La famille est aussi essentielle à l'humanité et au progrès moral que le mariage. Si l'homme a fait un pas décisif au delà de la brutalité primitive, c'est à l'existence de la famille qu'il le doit. Ce qui distingue radicalement la vie supérieure de l'existence bestiale, c'est l'évanouissement progressif de la lutte pour la vie devant la pitié et la fraternité. Or, c'est dans la famille que ces sentiments nouveaux se forment et atteignent leur plein développement. C'est là que le dévouement devient possible, que l'idée du « mien » et du « tien » subit une modification profonde. Le « home » est le grand instrument d'éducation, pour l'enfant comme pour l'homme fait. Si vous avez conscience de votre responsabilité à l'égard des vôtres, vous ferez un effort sur vous, vous vous façonnerez, vous vous ferez une âme. Qui voudrait rougir devant les siens? L'opinion publique ne saurait remplacer cette influence, car hors de chez vous vous êtes accessible à la *pose*; dans votre « home » la pose est chose impossible. Et l'enfant n'a-t-il pas dans son père ou sa mère un modèle incessant, qui réglera son développement sans nuire à sa personnalité? car le désir de ressembler à son père sera simplement le désir d'être *quelqu'un* et stimulera en lui l'énergie du caractère, les qualités natives. C'est pourquoi la famille ne saurait disparaitre; on pourra renouveler sur ce point les rêveries de Platon; on pourra faire des tentatives pour supprimer la famille; mais *seules les races pourront survivre qui auront conservé la famille.* La famille est dans le sens de l'évolution, dans le sens de la nature. Elle a pu se former progressivement, mais elle répondait à une tendance fondamentale de l'être humain, en tant que celui-ci se distingue de la brute.

On attaque l'État et la patrie, comme le mariage et la famille. La vieille théorie du droit divin est définitivement ruinée. Comment le respect pour l'État subsisterait-il? L'État, le gouvernement, c'est quelque chose d'extérieur à nous, qui comprime ou supprime notre développement personnel; les plus indulgents voient en lui un expédient, un mal nécessaire. Mais pour ce qui est du respect, il ne saurait se justifier. Une machine à exactions, si pleine de défauts qu'elle ne nous inspire bien souvent rien autre chose qu'une honte légitime, voilà l'État pour nous. Sans doute, lorsque la patrie est attaquée, nous donnons notre vie pour elle; mais, le danger disparu, tout cela nous redevient étranger. — Cette argumentation repose sur une méprise: l'État n'est pas *hors de nous;* il est *en nous*, et nous sommes *en lui*. L'État, ce n'est pas le gouvernement, les législateurs et les bureaux: c'est la conscience collective qui se forme peu à peu et qui se forme inévitablement; c'est le moi social qui harmonise toutes les actions individuelles. Nous cédons chacun quelque chose de notre liberté pour assurer la vie en commun; et, si l'État vient à disparaître de nom, c'est l'opinion publique qui en tient lieu et qui pèse plus lourdement encore sur notre liberté. Quelques-uns trouveront un caractère trop mystique à cette conception; mais ce mysticisme est plus naturel que la conception opposée de « l'expédient » et du « mal nécessaire »; il ne torture pas, comme elle, la nature humaine. De même qu'il y a dans l'individu quelque chose de synthétique que l'analyse n'atteint pas, cette unité existe également dans le corps social. Et c'est pourquoi l'État est quelque chose de natur et quelque chose de « sacré ». Il faut seulement nous accoutumer bien voir ce qu'il est *réellement*, à ne plus le considérer d'une manièr purement négative, à comprendre que nous avons à *vivre pour lu* bien plus encore qu'à *mourir pour lui*; et alors de nouvelles voie seront frayées à l'Idéalisme Moral. — On objecte, il est vrai, que patrie est un obstacle à la fraternité universelle. Mais cela encor est une méprise. La tendance de la nature nous porte à réaliser moi social aussi bien que le moi personnel, et chacun des group de la société est la condition des autres. Pas d'État sans la Famill pas de fraternité universelle sans l'Etat; de même qu'il n'y a pas Famille sans le développement complet de l'Individu.

Les théories sociales ont pris de nos jours une importan extrême; il est imposssible de ne pas les envisager. Mais une cho importe surtout : bien pénétrer le besoin fondamental qui leur donné naissance. Ces théories peuvent nous choquer par leur pu rilité, leur manque d'esprit scientifique; nous ne les aurons pas com prises, si nous n'avons pas su découvrir leur cause réelle. Il y a elles un côté matériel qui domine et qui nous froisse; mais au fo de ce désir matériel il y a une *idée* qui le détermine. Il est imp sible de rêver longtemps une réforme, même intéressée, sans je bientôt les yeux sur le système social tout entier, et l'idée de la j

tice se dégage inévitablement de ce point de vue plus large. C'est une justice matérielle, bornée aux besoins du corps. Sans doute, mais la satisfaction de ces besoins est la condition du progrès moral. L'idée morale elle-même est la véritable inspiratrice de ce mouvement social. C'est là ce qui permet à l'idéaliste de s'intéresser à ce mouvement, et qui même l'y oblige. Mais il n'a pas à prendre parti pour les utopies socialistes; il doit fixer toujours les yeux sur le but dernier, le but véritable, le progrès moral, l'avènement du moi supérieur; et il doit rappeler aux autres que c'est là l'idéal *suprême*. D'autre part il ne peut se méprendre sur le caractère utopiste de ces théories; aller contre le cours de la nature est chose impossible; c'est pourquoi les réformes radicales ne lui agréeront pas; les systèmes de réforme sont des systèmes faux; il faut adapter les réformes aux circonstances. On ne peut pas être *absolument* individualiste, *absolument* collectiviste; l'individualisme conviendra à tel pays ou à telle époque, le collectivisme à telle autre époque ou à tel autre pays. Cette pénétration de l'idéaliste lui assignera un rôle bien difficile. Comment prendre parti lorsqu'on voit ainsi tous les côtés de la question? et pourtant, n'est-ce pas un devoir que de prendre parti? L'action elle-même l'éclairera sur la manière dont il faut agir, et mettra un terme à ses hésitations.

Reste un dernier point, celui de la propriété. La propriété privée est-elle légitime? Ou bien ses adversaires ont-ils raison de la supprimer? Il est certain que les divers fondements qu'on a tour à tour invoqués pour la légitimer sont bien ruineux. On a voulu la justifier en la regardant comme produite à l'origine par le travail et comme transmise par celui qui l'avait acquise de la sorte. Mais il est bien prouvé, au contraire, que c'est la force brutale qui a créé la possession primitive. On a dit encore que la propriété privée durait depuis si longtemps qu'elle *devait* être légitime, et on a vu en elle une institution de la nature ou de Dieu même. Mais que de maux ont été perpétués par cette manière d'envisager les choses! Qui saura les desseins de Dieu? On prétend aussi que la propriété privée se justifie par le travail actuel qui en est la source. Mais ne sommes-nous pas solidaires de tous dans ce travail? N'avons-nous pas une dette à acquitter? *et pouvons-nous réclamer notre dû avant d'avoir acquitté notre dette tout entière?* D'autres font reposer la propriété privée sur l'expédient, la nécessité de vivre. Mais c'est là une thèse que l'idéalisme ne saurait accepter pour légitime. En fait, il existe une solution possible, que l'évolution même de la propriété semble nous indiquer. Le droit absolu de disposer de ce que l'on possède a toujours été en diminuant; la loi ou l'opinion nous interdisent de détruire nos biens ou de nous détruire nous-même. N'est-ce pas un signe que rien de ce que nous possédons ne nous appartient en propre? Nos biens sont *un dépôt* qui nous est confié. C'est l'humanité tout entière qui a le droit de disposer de ces biens, et, en con-

fessant universellement le droit que nous avons d'en user, *elle fonde par là même ce droit*. Mais si nos biens sont un dépôt, *il serait illégitime de les employer arbitrairement; nous devons les faire servir au bonheur de l'humanité*; le degré de culture morale de chacun lui indiquera ce qu'il a à faire dans chaque cas particulier. Et si un jour vient où l'humanité cessera de consacrer cet état de choses, notre droit tombera par là même; nous serons tenus de restituer notre dépôt. Mais il est peu probable que ce jour vienne. Quoi qu'il en soit, nous avons découvert le principe qui peut, à cette heure encore, légitimer une institution aussi discutée, et ce principe n'est autre que celui de l'Idéalisme Moral, lequel implique le sacrifice de soi-même aux autres comme condition essentielle de la vie supérieure.

IV

Nous ne partageons pas sur tous les points les idées de M. Sheldon, mais il n'y a aucune page de son livre qui n'éveille notre sympathie. Aussi bien tel est surtout le but que se propose le nouvel Idéalisme : unir les volontés plutôt que les intelligences. Le mouvement qu'il annonce a plus de fermeté que celui de M. Desjardins; il a un programme plus arrêté, des croyances plus précises. Mais ce qui domine en lui, comme dans cet autre mouvement, c'est l'esprit moral, *le goût de la spiritualité*. Se faire une âme, et achever le travail de l'évolution matérielle et intellectuelle par une évolution morale qui réalise de plus en plus le règne du Devoir, tel est le but vraiment *religieux* que se propose constamment M. Sheldon. Dirons-nous à présent qu'il nous semble apercevoir dans cet Idéalisme une contradiction foncière? Tantôt, en effet, on nous présente le devoir et la moralité comme fondées dans la nature, comme achevant la nature. Tantôt, au contraire, le Devoir et la Moralité nous apparaissent comme constituant quelque chose d'absolument nouveau, et l'homme comme séparé par une distance infinie de la nature elle-même. Le procès de l'évolution a-t-il amené spontanément au jour la conscience morale? En ce cas, il est impossible de comprendre en quoi la conscience morale aurait un caractère distinctif et supérieur. Ou bien faut-il penser, comme M. Sheldon semble le dire, qu'il y a dans la nature une *tendance* morale? Mais, en ce cas, sommes-nous encore sur le terrain de la science, et n'est-ce pas ici une conception hybride et contradictoire? Kant nous semble avoir indiqué une solution bien plus rationnelle du problème, en opposant, comme il l'a fait, le règne de la Nature au règne de la Moralité. Ce sont là deux ordres différents, et qui sont *à une distance infiniment infinie*, ainsi que le proclamait déjà Pascal. La loi brutale de la lutte pour la vie n'est-elle pas niée par l'esprit de sacrifice, comme l'avoue M. Sheldon? Il est donc impossible que l'esprit de sacrifice procède de cette loi brutale.

D'ailleurs, la vie morale et supérieure n'implique-t-elle pas la liberté? M. Sheldon ne parle de la liberté que dans un passage assez obscur, où il nous présente la nature et la liberté comme se faisant en quelque sorte équilibre, mais sans nous dire ce qu'il entend par liberté. Or il est bien certain que la liberté ne peut sortir de la nature, à moins de mettre par avance la liberté dans la nature, ce qui est la négation même de la science, et ce qui du reste est inconcevable. La manière dont M. Sheldon comprend la notion de Dieu nous semble un peu confuse. Dieu est pour lui le mystère, et cependant nous n'avons pas affaire à un agnostique. Dieu est la réalité même, et il semble que notre existence véritable soit en lui. Mais, d'autre part, en réalisant la vie spirituelle, nous affirmons et nous assurons notre personnalité; peut-être même est-il en notre pouvoir de devenir ainsi immortels. Dirons-nous alors que Dieu est l'ordre moral, comme le pensait Fichte? Mais on nous dit, d'autre part, que Dieu désigne l'Unité de l'existence, telle que les doctrines évolutionnistes nous l'ont démontrée. En ce cas, Dieu est la Nature. Il faudrait cependant choisir entre Kant et Spinoza. — Les méthodes que M. Sheldon nous enseigne pour atteindre à la spiritualité sont très belles et très légitimes. L'exemple des grandes doctrines infusées en nous par le sentiment ne peut manquer d'être efficace; et la lecture des poètes, ainsi que le spectacle de la nature, sont choses essentiellement moralisatrices. Mais n'y a-t-il pas quelque étroitesse dans la figure du Christ, telle que la conçoit M. Sheldon? Son point de vue, pour employer une expression qu'il aime, n'est-il pas exclusif, *one sided*? Sans doute, le Christ est l'incarnation du dévouement et du sacrifice, l'homme des douleurs, — *the Man of Sorrow*, selon la belle expression anglaise —; sans doute, l'Evangile est la bonne nouvelle, la nouvelle de tendresse et d'amour. Mais il n'est pas vrai que l'énergie, la tension du vouloir, soient étrangers à l'esprit chrétien. Le Christ nous commande la violence pour emporter de vive force le royaume céleste. Le Christ est venu apporter le glaive au milieu du monde. Le Christ n'est pas seulement le Christ souffrant, il est aussi le Christ du triomphe. *Christus vincit, Christus imperat. Le Christ est la vie qui a tué la mort.* Tout cela, c'est le Christ de la tradition, le Christ de l'incroyant aussi bien que celui du fidèle, le Christ tel que les siècles l'ont figuré. — Les idées de M. Sheldon sur la lecture des poètes sont très fines, mais toujours un peu *one sided*. Est-il possible de mesurer la valeur d'une poésie à l'impression qu'elle fait sur nous? Il est vrai qu'il s'agit ici du développement de l'énergie, et non pas de la simple émotion, ce qui écarte le « mélodrame où Margot a pleuré ». Mais une théorie qui aboutit à préférer Whittier à Shakespeare, comme plus *inspirateur*, n'est-elle pas au moins exagérée?

Que dire de cette impossibilité prétendue des poètes étrangers à agir profondément sur nous? Nous admettons qu'un Français comprenne moins Shakespeare qu'un Anglais. Mais il nous paraît faux qu'un

Anglais ne puisse être remué dans le plus intime de son ‹
sublime de Corneille, et que la tragédie du *Cid* ou celle de
ne puisse donner des leçons d'énergie et de devoir à un
même à un Italien. Nous aurions également à redire contre
de l'État, telle que M. Sheldon nous la présente. Il nous se
y a dans ce chapitre une équivoque sur le mot État.
attaquent l'*État* n'attaquent pas la *société*, au sens du g
des individus. Ils attaquent l'*archie*, c'est-à-dire *le g*
assuré par la force; ils attaquent le *gouvernement*, c'est
hommes, élus ou non, qui détiennent le pouvoir et qui font
ments pour obliger les gouvernés. Ils ont pour idéal l'union
par le progrès de l'esprit moral et social, la liberté fonda
ports entre les hommes. Dire que l'Etat subsistera toujou
l'opinion publique le remplace au besoin et contraint con
plus encore, c'est changer la question; c'est se placer n
point de vue de l'*Idéalisme*, mais au point de vue de
L'opinion *contraint*, parce que les âmes ne sont pas en
loppées; le progrès accompli, elle ne *contraindrait* plus, e
rait le libre vouloir de tous. Cette conception de l'anarchi
nous la comprenons peut paraître chimérique, mais on ne
qu'elle soit hautement idéaliste. Et le reproche de chi
touche peu, car la charité et la moralité sont aussi des chi
bien des gens. L'Idéalisme est une utopie; cela ne l'em
d'avoir son prix. Nous ne croyons pas non plus que l'apol
patrie soit bien décisive. La patrie a été un idéal, mais ell
paraître devant un idéal plus large. Elle n'est pas une *un*
comme la famille, et son évanouissement n'est pas un c
progrès. Ce n'est pas à dire qu'elle ait dès à présent *fait*
Mais nous croyons qu'un jour viendra où elle appartiend
ment au passé.

Nous avons cru devoir marquer en quoi notre opinion
celle de M. Sheldon. Mais nous tenons avant tout à proc
nous sommes d'accord avec lui sur le point capital, qui es
tion absolue de la moralité et de la vie spirituelle; nous
affirmer notre sympathie entière pour son œuvre et pour
et nous lui dirions volontiers avec un de ses poètes préféré

« There is a joy divine
In that song of thine. »

J. Sego

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Histoire de la philosophie ancienne.

L. Dugas. — L'AMITIÉ ANTIQUE D'APRÈS LES MŒURS POPULAIRES ET LES THÉORIES DES PHILOSOPHES. Paris, Alcan, 1 vol. in-8, 454 pages.

« L'histoire, dit Taine dans son étude sur Carlyle, n'est que l'histoire du cœur; nous avons à chercher les sentiments des générations passées et nous n'avons à chercher rien autre chose. La connaissance d'un sentiment héroïque nous donne la connaissance d'un âge tout entier. » Peut-être Taine laisse-t-il trop peu de place aux idées dans la vie de l'humanité; peut-être M. Dugas, qui le cite, aurait-il pu parler du concept de l'amitié ou mieux encore des idées et des sentiments désignés successivement par ce mot; en tout cas, on voit bien, de ce point de vue, l'importance et l'utilité d'un travail sur l'amitié antique — plus exactement sur l'amitié grecque — d'après les mœurs populaires et les théories des philosophes. De telles études nous renseignent sur le passé sans le fausser, comme cela arrive quand on cherche ce que pourraient répondre les anciens à des questions qui ont été soulevées bien longtemps après leur mort. Et M. Dugas nous fournit ce qui est essentiel pour concevoir ce que fut l'amitié aux époques où il l'a étudiée.

D'abord, dit-il, la φιλία, a l'extension que nous donnons au mot amour : elle comprend toutes les affections, l'amour entre personnes du même sexe ou de sexe différent, l'amour du genre humain et l'amitié proprement dite. Elle est, dans les mœurs de la Grèce, l'affection la plus forte et la plus développée; elle est le centre de la vie morale, et, par une illusion d'optique psychologique, elle paraît aussi la loi du monde physique, le principe d'organisation et de vie. Le problème passe par les mêmes phases que les questions philosophiques : il est métaphysique, avant d'être psychologique et moral.

Un premier livre est consacré aux faits; un second, aux théories. Dans le premier, quatre chapitres traitent de l'amitié considérée comme force physique; de l'amitié étudiée dans les institutions et dans les mœurs; de l'amour et des théories sur l'amour.

Selon Empédocle l'amour ou l'amitié (φιλόσης, στοργή, Κύπρις, ἁρμονίη, Ἀφροδίτη) tend, par un mélange en proportions convenables des quatre éléments, à faire de l'univers un être un et de forme parfaite. Pour Héraclite, ce ne sont plus les semblables, mais les contraires qu'elle rapproche. Platon et Aristote critiquent ces théories; mais le premier

s'en inspire encore dans le Banquet, le Lysis, le Philèbe et le Phèdre, avec sa théorie de l'amour qui, guidé par l'intelligence, produit l'ordre ou l'harmonie, avec la distinction de l'amour céleste et de l'amour vulgaire, avec les mythes par lesquels il explique l'amour et ses espèces différentes. Aristote, au contraire, trouve que la φιλία ne doit pas être cherchée dans le monde physique, qu'elle n'existe qu'entre les personnes et pour les personnes.

L'amitié a-t-elle été poussée en Grèce jusqu'au communisme? A-t-elle été l'âme de l'enseignement philosophique et le seul lien qui uni le maître et les disciples? C'est comme règle idéale que Pythagore e son école, que Socrate lui-même recommandent la formule, κοινὰ τ τῶν φίλων. Épicure la désapprouve; selon les Stoïciens, elle n'exclut n la propriété, ni le don volontaire. Prise au sens métaphorique, ell implique communauté de vie, de sentiments ou d'opinions et d croyances philosophiques. L'école socratique est une libre réunion d'amis; l'école épicurienne, une hétairie qui a des propriétés et de revenus, des banquets et des fêtes commémoratives. Socrate, Platon e Aristote affirment qu'il est déshonorant, pour le philosophe, de vivre de son enseignement, mais non de vivre avec les secours de ses amis C'est pour l'enseigner et en l'enseignant qu'on acquiert la sagesse. On n'instruit les hommes que si on les aime et que si l'on en est aimé L'amitié devient elle-même objet d'enseignement; on apprend à dis cerner les amis, à les acquérir par l'éloquence et par la bienfaisance

L'amour, exclu de la vie conjugale, va aux courtisanes, ou il s réfugie dans les camps, les palestres, les gymnases. D'après le Banque de Xénophon, il n'y aurait, pour Socrate, que l'amour des corps e l'amour des âmes : il abaisse l'un autant qu'il exalte l'autre. Plato admet que l'amour vulgaire peut se convertir en amour céleste. Pa l'éducation et par les lois, il entend réformer les mœurs grecques, ma non au profit de l'union naturelle entre l'homme et la femme. Aristo ne rattache pas l'amitié à l'amour; en celui-ci, il voit un lien natur entre le mari et la femme, le fondement de la famille. L'amour ent hommes est pour lui un fait pathologique. Épicure distingue, da l'amour, le besoin, qui vient de la nature, et la passion, qui est produit de l'imagination. Le besoin peut être satisfait à bon compte; passion doit être combattue. Pour les Stoïciens, l'amour, rattaché culte de la beauté, a comme fin l'amitié; c'est une affection épurée q sous sa forme parfaite, n'appartient qu'au sage. Plutarque disting nettement l'appétit sexuel, qui est grossier, de la passion de l'âme, q est délicate; l'amour conjugal est seul légitime et constitue la form la plus élevée de l'amour.

Le second livre, consacré aux théories, est la partie la plus consid rable de l'ouvrage. M. Dugas le divise en cinq chapitres : l'un don les théories psychologiques, un autre, les théories morales; deux so consacrés à la casuistique; le cinquième est un résumé et une concl sion.

Les doctrines antiques, qui ont pour objet essentiel de déterminer ce que doit être l'amitié idéale, impliquent un postulat psychologique. Selon Socrate, la haine et l'amitié sont également naturelles; l'amitié doit remplacer la haine et, pour cela, la raison se substitue à l'instinct. Platon signale, dans l'amitié, l'union des âmes qui poursuivent en commun un idéal. Distinguant trois espèces d'amour, le concupiscible, sensuel, égoïste et brutal; l'irascible, qui a pour fin la vertu; et l'intelligible, qui s'adresse à la beauté absolue, il considère l'amitié comme un acheminement au dernier, en qui elle a son explication dernière. Aristote s'oppose à Platon, en ce que pour lui l'amitié est personnelle. Et M. Dugas expose fort bien ce qu'est l'amitié chez Aristote, quelles en sont les formes et comment elle se concilie avec l'amour-propre. Épicure la laisse seule subsister entre les affections sociales, en fait un égoïsme supérieur et la réserve aux âmes d'élite, tandis que les Cyrénaïques la subordonnent à l'intérêt, ou subordonnent l'intérêt à l'amitié, ou suppriment celle-ci, parce que les deux sont inconciliables. Pour les Stoïciens, le sage peut se passer d'amis; mais l'amitié, qui a pour principe le penchant social, est le type idéal de toute affection, en ce qu'elle est volontaire.

Dans l'exposition des théories morales, M. Dugas distingue avec raison trois stades. D'abord l'amitié ne se croit pas justiciable ou s'élève au-dessus des lois morales. Puis elle comprend qu'elle est d'autant plus forte qu'elle est plus vertueuse. Enfin elle se subordonne à une fin morale et la rigide observation du bien altère ou détruit l'affection. Les deux chapitres sur la casuistique sont pleins de choses, avec leurs divisions bien tranchées : formation de l'amitié (choix et nombre des amis, ceux qu'il faut choisir pour amis, distinction de l'ami et du flatteur); conservation et rupture des amitiés; devoirs de l'amitié dans les conditions de la vie ordinaire (confiance, franchise, faut-il aimer son ami autant ou plus que soi-même ? faut-il le préférer aux autres hommes?); dans les circonstances particulières (envers les amis heureux et malheureux, l'amitié entre supérieur et inférieur, la séparation des amis); à quoi se ramène la casuistique (conflit de l'amitié idéale et de l'amitié vulgaire)?

En résumé, dit M. Dugas, l'amitié a passé par une phase naturaliste et par une phase psychologique. Elle a pour première forme la communauté des biens, se développe dans les écoles et les gymnases. La théorie en est romanesque avec Platon, pour qui l'amitié est le principe du courage, des vertus civiques et de toute vertu; antiromanesque, ou réaliste, avec Épicure, qui ne voit dans l'amour que l'instinct sexuel. Plutarque concilie l'une et l'autre. Ainsi l'amitié apparaît distincte de l'amour, de la haine, de l'amour-propre, de la philanthropie, et de l'amour divin. Son caractère propre, c'est d'être volontaire. Elle est le charme de la vie, mais elle est aussi un bien moral, elle devient une vertu. L'amitié antique a disparu, parce que notre vie ne se passe plus en plein air, surtout parce que notre âme s'élargissant, s'est ouverte à

l'amour, aux passions impersonnelles. Elle n'a pas disparu tout entière au sens large, elle est charité ou fraternité; au sens étroit, elle a perd en extension, mais gagné en qualité, elle est, autant ou plus q jamais, délicate, confiante, généreuse et dévouée.

Nous avons résumé aussi exactement que possible l'ouvrage M. Dugas. En fait, on voit que l'amitié a été considérée par lui ch Empédocle et Héraclite, chez les Pythagoriciens, chez Socrate, Plat et Aristote; chez les Cyrénaïques et les Épicuriens, chez les Stoïcie Il n'est donc question ni des physiologues en général, ni des sophis et des petits socratiques (écoles de Mégare, d'Elis, d'Antisthène), ni sceptiques et des représentants de la Nouvelle Académie, ni des néo-thagoriciens et des néo-platoniciens. Puis il ne suffirait pas de c sulter les philosophes : il faudrait interroger les poètes, les historie les orateurs, les écrivains de toute espèce, les inscriptions et les pour réunir, de l'époque homérique à l'ère chrétienne, chez les Grecs les Latins, tous les textes où il est question de la φιλία, tous ceux où sens qui lui sont attribués sont exprimés par d'autres termes. Et n aurions l'antiquité classique, nous n'aurions ni l'Égypte, ni la Chal et l'Assyrie, ni la Perse, ni l'Inde, ni la Gaule ou la Germa M. Dugas pourra répondre qu'il a déjà employé plus de 450 page exposer ce que nous venons d'analyser et qu'il a dû écourter ou m tionner à peine plus d'une question importante. Et il aura raison. N voulons seulement prévenir les lecteurs que le titre impliquerait recherches immenses, dont un seul homme serait presque incapab que M. Dugas s'est borné aux philosophes et parmi eux à ceux qui ont paru les plus intéressants. Sur ce terrain et en cette limite, son li est une bonne exposition [1] où l'on trouve des idées justes et in nieuses.

F. PICAVET.

Ad. Hatzfeld. SAINT AUGUSTIN. Victor Lecoffre (xv-183 pages). volume de la collection « Les Saints ».

Le livre de M. H. se compose de trois chapitres : Vie de s

1. Sur chacun des auteurs anciens qu'il cite, M. Dugas donne des indicat souvent précises. Mais pourquoi rappeler des éditions vieillies et fautive naissant, Lemaire pour Sénèque, Pline, Lucrèce, tant travaillé depuis 1838, race, etc.; ou des éditions à l'usage des classes, *Morale à Nicomaque*, VIII, é Ollé-Laprune; ou de simples traductions, Marc-Aurèle, *Pensées*, trad. Pierr En supposant qu'on n'ait eu à sa disposition, pour le travail courant, que textes peu satisfaisants pour l'ensemble, mais suffisants pour l'usage qu'on en faire, pourquoi ne pas comparer, avant l'impression, les emprunts qu'on faits, aux éditions savantes et qui ont seules autorité? Puis il y a certaines q tions bibliographiques sur lesquelles il faudrait donner un avis motivé : pour attribuer à Aristote la morale dite à Eudème et surtout la Grande Mor Pourquoi ne pas utiliser, pour Épicure, les textes recueillis à Herculanum sur les Pythagoriciens, combien il y aurait de questions à poser, pour les te et pour les doctrines!

Augustin, Théologie de saint Augustin, Philosophie de saint Augustin. Suit un appendice : 1° Bibliographie de saint Augustin; 3° Principales éditions de saint Augustin; 3° Traductions en français; 4° Principaux ouvrages de saint Augustin.

Parmi les éditions, celle de Louvain est omise ; et parmi les traductions, ne figure pas la traduction des œuvres complètes, publiée chez Vivès. Le catalogue des principaux ouvrages est singulier : il ne contient ni la *Cité de Dieu*, ni le Traité de *la Genèse selon la lettre*, deux ouvrages de premier ordre; et il contient cinq titres qui n'auraient pas dû y figurer : *de la Vie heureuse, de l'Ordre, de l'Immortalité de l'âme, de la Musique, de la Genèse contre les Manichéens* qui est un travail inachevé et une tentative, alors impuissante, de faire pour l'explication du début de la Genèse, ce qui fut plus tard réalisé par le traité de *la Genèse selon la lettre*. Enfin, une liste des principaux ouvrages devrait contenir : l'*Enchiridion*, les livres *de la Trinité*, et au moins un des ouvrages composés contre les Pélagiens, soit, par exemple, le traité *de l'Esprit et de la lettre*.

Pour raconter la vie, et pour exposer la doctrine de S. A., l'auteur laisse souvent parler S. A. lui-même. Tous ces textes, avec les réflexions qui les relient, forment un total intéressant et instructif pour les lecteurs qui ne connaissent pas S. A., mais insuffisant à le leur faire bien connaître.

D'abord, dans l'histoire de la conversion, il y aurait eu à insister sur le développement intellectuel et sur les aspirations constantes à la vie parfaite. S. A., vers sa vingtième année, commence à penser, et à mesure que son intelligence se dégage et s'affirme, elle devient intelligence chrétienne. Il y a pendant dix ans un progrès intellectuel, qui se trouve être toujours une plus parfaite détermination de la pensée dans le sens chrétien. Un mot des *Confessions* exprime bien ce développement mystérieux : « O Dieu, vous m'aviez enseigné en bien des « manières étonnantes et cachées [1]. » « Je m'approchais de vous peu à « peu, et sans le savoir [2]. » Puis, lorsqu'il est devenu chrétien par l'intelligence, s'il hésite encore à se faire baptiser, c'est qu'il ne conçoit pour lui, la vie chrétienne que sous sa forme parfaite : il ne peut se convertir que pour devenir religieux; mais auparavant il faudrait renoncer à des habitudes qui lui paraissent invincibles. Toute cette double histoire, développée dans les Confessions, est déjà en abrégé dans le traité *De utilitate credendi* [3], et dans le traité *De duabus animabus* [4], composés l'un et l'autre vers 391, quatre ans après le baptême.

M. H., après M. Boissier (*Revue des Deux Mondes*, janvier 1888), croit que S. A., au lendemain de sa conversion et à la veille de son baptême, était préoccupé de pensées profanes; il fait allusion à une phrase du

1. Lib. V, cap. 6.
2. Lib. VI, cap. 13.
3. Cap. VIII, n° 20.
4. Cap. I, II, VIII, IX.

premier livre de l'*Ordre*, dans laquelle la philosophie est célébrée avec enthousiasme. Mais pour Licentius, qui prononce cette phrase, et pour Augustin comme pour les autres interlocuteurs, *Philosophie* signifie, en cet endroit, la vie chrétienne parfaite; il n'y a qu'à lire la phrase jusqu'au bout : « La Philosophie, je l'avoue, est plus belle que « Thisbé, que Pyrame, que Vénus et Cupidon, et que tous les autres « amours; *et soupirant il rendait grâces au Christ*[1] ». En réalité, les livres écrits entre la conversion et le baptême manifestent une inspiration toute chrétienne; mais la langue est encore celle du professeur d'éloquence. S. A. les caractérise justement dans cette phrase des Confessions : « Avec quel succès je m'occupai à des travaux littéraires, « consacrés dès lors (ô Dieu!) à votre service, mais respirant encore « l'école de l'orgueil, on le voit dans les Dialogues avec mes amis, et « avec moi seul devant vous[2]. »

Le chapitre sur la théologie est de beaucoup le meilleur de tout le livre. M. H. le consacre, avec raison, presque uniquement à la question de la grâce. Tout est bon dans ce chapitre, jusqu'à la page 117, où il commence à être question de la pensée de S. A. au sujet des lois contre les hérétiques. Depuis longtemps, Poujoulat et Montalembert ont raconté que S. A. avait d'abord condamné le principe même des lois contre les hérétiques, et que plus tard, en 404, les circonstances l'avaient conduit à changer d'avis. M. H. donne, lui aussi, cette histoire. Or, S. A. modifia sa pensée, seulement sur ce point : est-il juste d'obliger les hérétiques à faire acte de catholiques? Il avait d'abord cru qu'on ne le devait pas, et plus tard il crut le contraire. Mais, quant au principe de la répression pure et simple, indépendamment de l'obligation imposée de devenir catholique, S. A. le tint toujours pour légitime. Voici la liste des témoignages qui se trouvent dans ses écrits antérieurs à 404 : 1er en 397, Ep. XLIII, n° 21; — 2e, en 398, Ep. XLIV, cap. 4, n° 7; — 3e, en 399 ou 400, Ep. LI, n° 3; — 4e en 400, *Contra Parmenianum*, lib. I, cap. 8, n° 3; cap. 10, n° 16 ; cap. 11, n° 18; lib. III, cap. 6, n° 29; — 5e, en 402, *Contra litteras Petiliani*, lib. II, cap. 83, n° 184; cap. 97, n° 224. — Après beaucoup d'autres, M. H. voit la condamnation des lois contre les hérétiques, dans cette phrase du livre *contre l'Épître du fondement* : « Que ceux-là sévissent contre vous qui ne savent pas avec quel labeur « la vérité se découvre[3]. » Seulement, le sens réel de la phrase est celui-ci : *Qu'ils écrivent contre vous des injures, les naïfs capables de croire qu'un raisonnement a toujours la vertu de transformer les intelligences.* Enfin, le mot *in vos sœviant* est de 397, et c'est la même année que S. A. s'écrie à propos des donatistes : « On déchire « l'unité du Christ, on blasphème l'hérédité du Christ, on anéantit le « baptême du Christ, et on ne veut pas que les puissances humaines infli-

1. Lib. I, cap. 8, n° 21.
2. Lib. IX, cap. 4, n° 7.
3. Cap. 2.

« gent des châtiments corporels, aux auteurs de pareils crimes [1]. »

Le chapitre sur la Philosophie de S. A. est faible. M. H. dit dans l'introduction de son livre : « Ce théologien est en même temps un grand philosophe. » (P. XI.) Réflexion superflue, car la force d'esprit d'un vrai théologien est identique à celle du philosophe.

Dans l'exposé de la doctrine philosophique, il n'y a pour ainsi dire rien sur l'action de Dieu dans le monde, telle que S. A l'enseigne : action qui se manifeste ordinairement par les phénomènes appelés naturels, et parfois par le miracle. Le phénomène nous paraît naturel, parce que nous le prévoyons et nous pouvons le provoquer; le miracle nous paraît extraordinaire, parce que nous ne pouvons ni le provoquer, ni le prévoir.

Pascal avait eu raison d'observer que S. A. n'a pas dit de la même manière que Descartes : Je pense, donc je suis. C'est qu'en effet, Descartes a voulu, de parti pris, bâtir un système régulier, et un système de raison indépendante. M. H. a pourtant contredit Pascal.

Mais surtout, en parlant de S. A. philosophe, il aurait fallu dire quelle fut sa rectitude et sa liberté d'esprit. On sait, en effet, que S. A. fut un génie supérieur; mais on ne sait pas combien il eut le sens du mystère qui nous entoure de tous côtés. Les solutions complaisantes ne lui plaisaient pas. C'est à propos d'une de ces solutions qu'il disait : « Autre chose est comprendre, autre chose se moquer », *aliud est videre, aliud ridere* [2]. « Cherchez de plus savants que moi », disait-il aussi à ceux qui voulaient l'explication totale du mystère de la grâce, « mais prenez garde de ne pas trouver des présomptueux [3] ». S. A. a vu nettement que le début de la Genèse ne peut pas être pris à la lettre dans tout son détail; il a su et il a dit que l'Écriture Sainte n'enseigne rien sur ce qui peut chaque jour être accessible aux recherches des savants. Il a donné aux philosophes l'exemple, qu'ils n'ont pas suivi, de reconnaître que si l'on constate l'impossibilité ou la contradiction du scepticisme absolu, cette constatation ne garantit la vérité d'aucune doctrine déterminée. Il a expliqué, bien mieux que Pascal, comment la nature confond les sceptiques, et la raison les dogmatiques. Dans un travail sur S. A. on devrait écrire sur tout cela, un chapitre qui serait vraiment essentiel.

ABBÉ JULES MARTIN.

Adolf Bonhöffer, DIE ETIK DES STOIKERS EPICTET. ANHANG : EXKURSE UEBER EINIGE WICHTIGE PUNKTE DER STOISCHEN ETIK. Stuttgart, Enke, 1894, 1 vol. in-8, VI-278 pages.

Les recherches sur le stoïcisme ne manquent pas plus en Allemagne

1. Ep. XLIII, cap. 8, n° 21.
2. *Confess.*, lib. XI, cap. 12.
3. *De Spiritu et Littera*, cap. 34, n° 60.

qu'en France[1]. Mais depuis Pascal, qui opposait Épictète à Montaigne, pour montrer l'excellence du christianisme, il n'y a guère que M. Constant Martha, à qui l'on doive une étude pénétrante et sympathique sur Épictète. De même l'Allemagne n'a pas de travail sur Épictète à placer à côté de la grande publication de Schweighæuser.

En 1890, M. Bonhöffer (*Epiktet und die Stoa*) avait soutenu qu'Épictète, à la différence de Sénèque et de Marc-Aurèle, est en accord dogmatique avec l'ancien Portique, sur la psychologie et la théorie de la connaissance. Dans un nouvel ouvrage, il a défendu la même thèse pour la philosophie pratique. On y trouve : 1° une préface (I-VII); 2° la morale d'Épictète (1-162); 3° un appendice (163-249), où il est question des formules qui définissent la fin de la doctrine stoïcienne du suicide, du καθῆκον et du κατόρθωμα, de l'acquisition des biens extérieurs et du panthéisme stoïcien; 4° un index des termes grecs (250-269); 5° un index des noms et des écrivains cités (270-278).

L'appendice concerne plus la morale des stoïciens que celle d'Épictète. Toutefois il nous permettra de rappeler ce que pourrait être une histoire du stoïcisme, et ce qu'il ne faut pas se demander, quand on veut exposer les systèmes antiques. Ainsi, pour M. Bonhöffer, les stoïciens, tout en s'élevant à une conception spiritualiste de Dieu, emploient fort souvent des expressions naturalistes et patnhéistiques Marc-Aurèle et Sénèque, par exemple, mêlent le panthéisme au théisme. Mais il n'a pas établi que les Stoïciens ont combattu, comme nos contemporains, pour savoir s'il y a un Dieu personnel et transcendant ou un Dieu immanent, qui comprendrait toutes choses. Admettons, même sans raison historique, que le mot *panthéisme* est antérieur à Toland (1760), il restera toujours que la chose ne peut apparaître nettement dans le monde philosophique, que par opposition à l'idée de création *ex nihilo*, postérieure, en Occident, à l'avènement du christianisme. Si l'on peut lire les anciens pour savoir ce qu'ils répondraient aux questions actuelles, on doit avant tout exposer exactement leurs doctrines, quand on veut faire œuvre d'historien. Et les problèmes soulevés, plus que les solutions données, nous apprennent ce qu'ils ont su, pensé ou rêvé. Bornons-nous donc à dire que la question n'avait pas, pour les Stoïciens, l'importance qu'elle prit avec Schelling, Hegel et Victor Cousin[2]; qu'ils ne l'ont ni posée ni résolue : du même coup s'expliqueraient les passages qui paraissent à M. Bonhöffer impliquer des affirmations contradictoires.

Hirzel avait ramené à la théorie de la connaissance la distinction du καθῆκον et du κατόρθωμα : toute action qui suppose une connaissance vraisemblable est un καθῆκον; les actions du sage, fondées sur le

1. On peut rapprocher *Ludwig Stein*, Die Psychologie. — Die Erkenntnisstheorie der Stoa (*Rev. ph.*, XXIV, 434; XXXII, 311); *Ogereau*, Essai sur le système philosophique des stoïciens (*Rev. ph.*, XXI, 291).

2. Pour le XVIIe siècle, Spinoza est un « athée », un « misérable »; ce n'est pas un panthéiste.

savoir ferme ou la science, sont des κατορθώματα. Zeller y avait vu l'opposition des devoirs inconditionnés et conditionnés, de la moralité et de la légalité. Ces explications ne sont, d'après M. Bonhöffer, qu'une portion de la vérité. Il y a pour l'homme un double concept de ce qui est conforme à la nature; l'infra-moral (*untersittliches*), qui correspond au λόγος pur et simple; le moral, qui répond au λόγος ὀρθὸς. De même, il y a un καθῆκον moyen, qui comprend les actions fondées sur un choix purement égoïstique de ce qui est conforme à la nature, au sens péjoratif du mot, et sur l'observation des préceptes moraux, d'une portée élémentaire ou générale. Le καθῆκον τέλειον est identique au κατόρθωμα, c'est-à-dire à l'action correctement et consciemment morale. Mais s'il s'agit du sage, le καθῆκον μέσον devient une action morale et consciente, c'est-à-dire un κατόρθωμα. Zeller a surtout vu l'un, et Hirzel l'autre καθῆκον μέσον.

L'interprétation nouvelle est ingénieuse; elle se justifie par certains textes et elle satisfait ceux qui admettent une doctrine commune, en ses grandes lignes, à tous les stoïciens, depuis le quatrième siècle avant J.-C. jusqu'au IIIe siècle de l'ère chrétienne. Mais si l'on tient que le stoïcisme se distingue historiquement de l'épicurisme, en ce que chacun de ses représentants fit, par quelque côté, œuvre originale, on sera confirmé dans cette opinion par le fait que, pour trouver une doctrine commune, des historiens également soucieux de se tenir près des textes, ont attribué à tous, ce qui appartenait à un ou à plusieurs stoïciens. Ne vaudrait-il pas mieux procéder comme Ludwig Stein l'a fait pour la théorie de la connaissance, déterminer ce qui revient à chacun, puis montrer comment la morale a pu s'adapter efficacement à des milieux et à des hommes si divers?

En fait, l'appendice a pour objet de compléter la monographie. Celle-ci est divisée en trois parties, dont la première détermine le fondement de l'obligation morale, le souverain bien ou la fin. Selon Épictète, il y a une loi divine que l'homme doit avoir sans cesse devant les yeux. Les écrits de Chrysippe sont pour lui ce qu'est la Bible pour le prédicateur chrétien. Mais Épictète est intellectualiste, plus peut-être que tous les stoïciens, il est eudémoniste, idéaliste et optimiste. Il recommande : 1° de suivre Dieu, de tenir la place qu'il nous a marquée, de lui soumettre notre propre volonté, de l'imiter et d'entrer en communion avec lui; 2° de connaître la nature et de vivre en accord avec elle; 3° de développer l'âme, de la former et de la conserver, conformément à la nature et à la raison; 4° de garder ce qui nous est propre, d'abandonner ce qui nous est étranger; 5° de maintenir en nous le *daimon* sain et sauf, de ne jamais perdre notre dignité morale; 6° de vivre satisfait de soi-même, libre, sans passions et sans péchés, stable et sans agitation.

Le contenu (*Inhalt*) de la vertu fait le sujet de la seconde partie. Épictète s'y montre indépendant du schématisme et du formalisme qui, depuis Chrysippe, avait pris dans l'école une si grande place.

M. Bonhöffer, traitant d'abord du désir conforme à la nature ou de l'intuition rationnelle de la vie, expose ce que pense Épictète du vrai bonheur, des maux et de la mort volontaire, des biens extérieurs et de la mantique. Sur chacun de ces points, l'auteur donne une opinion personnelle, en désaccord parfois avec celle de ses prédécesseurs, toujours appuyée sur des textes, placés à la fin des chapitres. Puis il passe à l'action conforme à la nature ou à l'accomplissement exact du devoir : d'abord viennent les devoirs de perfection personnelle; conserver notre corps pur et le fortifier par la gymnastique, user de tempérance, de décence, de chasteté et de véracité, travailler pour atteindre l'indépendance économique[1]. Ensuite les devoirs religieux ramenés au culte et à la croyance, les devoirs sociaux, envers la famille, la cité, l'humanité ou les amis; enfin les jugements conformes à la nature, qui ont pour résultat la formation de l'esprit ou de l'intelligence.

La troisième partie est consacrée à l'acquisition de la vertu. Naturellement l'homme a, selon Épictète, la faculté de trouver, de connaître le vrai et de devenir vertueux. Pour Épictète, comme pour les autres stoïciens, il y a opposition entre la vertu et le péché, entre le sage et l'insensé; il y a égalité entre les fautes, parce qu'elles supposent toutes une direction mauvaise de la volonté. Comme eux aussi, il admet, pour la pratique, la possibilité d'un progrès moral, par lequel, s'éloignant peu à peu de la folie et du vice, on se rapproche de la sagesse et de la perfection morale.

En somme, M. Bonhöffer, qui évoque, à propos du stoïcisme, les noms du grand Frédéric et du maréchal de Moltke, « parfois simple traducteur d'Épictète », qui trouve le *Manuel* et les *Entretiens* aussi intéressants pour le moraliste que pour l'historien de la philosophie, semble, par les divisions qu'il a établies et par la manière dont il les a remplies, s'être surtout proposé de montrer en Épictète un guide bon à suivre dans bien des circonstances. C'est ce qu'ont oublié en Allemagne plusieurs de ceux qui ont apprécié son livre.

S'il eût voulu être vraiment historien, il aurait distingué le *Manuel*, qui s'adresse à l'apôtre, des *Entretiens*, qui sont faits pour tous; il aurait indiqué les problèmes essentiels qui ont été soulevés dans les uns ou dans l'autre. Complétant ce qu'il a esquissé, il eût exposé ce qu'Épictète doit aux stoïciens antérieurs et ce qui, chez lui, fut original. Surtout, il eût marqué l'influence de l'ancien esclave que Celse mettait au-dessus du Christ, dont saint Nil faisait lire le *Manuel* à ses moines. Non seulement il eût rapproché les doctrines chrétiennes de celles d'Épictète, pour expliquer l'action du philosophe sur les chrétiens, mais encore il eût examiné la thèse reprise récem-

1. M. Bonhöffer a tort, comme le dit Hertling (*Ph. Jahrbuch*, VII, 4, p. 43 d'oublier Socrate; il a raison de dire (114, n. 34) qu'on ne doit pas attribuer christianisme ce qu'il n'a pas fait et ce que recommandait le stoïcisme.

ment par Th. Zahn [1], pour qui Épictète n'a pu tirer que des livres chrétiens, non des Stoïciens antérieurs, ce qui, dans son œuvre, est en merveilleux accord avec la morale du christianisme. Sous la forme qui lui a été donnée, l'ouvrage de M. Bonhöffer fournira de nombreuses indications à celui qui voudra faire revivre Épictète, tel qu'il fut ou parut à ses contemporains et à ses successeurs.

F. PICAVET.

Jonas Cohn. GESCHICHTE DES UNENDLICHKEITS PROBLEMS IM ABENDLÄNDISCHEN DENKEN BIS KANT. Leipzig, W. Engelmann, 1897, 257 pages.

Comme l'indique le titre de cet ouvrage, l'auteur exclut du cadre de ses recherches la philosophie orientale, surtout hindoue. Quant à l'histoire post-kantienne de la notion de l'infini, M. Cohn se propose d'en parler dans un volume subséquent où il essayera d'offrir en même temps lui-même une solution du problème examiné. A la fin du XVIIIe siècle, tous les éléments de la question sont entre nos mains. Le grand penseur de Königsberg, dans l'exposé de ses célèbres antinomies, nous met encore une fois bien en face des difficultés auxquelles il s'agit de faire face; un examen historique spécial n'a donc plus vraiment sa raison d'être après Kant.

Le travail que nous avons à apprécier aujourd'hui est intéressant, clair dans ses différentes parties, le plus souvent complet sans être surchargé de détails. Si nous formulons une critique, nous ne voudrions par là rien enlever de son mérite à l'œuvre érudite de M. Cohn. Il y a un point où l'unité manque, c'est malheureusement dans la conception même de l'œuvre. M. Cohn a-t-il voulu faire œuvre d'historien, ou a-t-il voulu seulement préparer par un examen historique des moments principaux de l'évolution de l'idée d'infini, son travail théorique ultérieur? — C'est le deuxième but qui est positivement indiqué par l'auteur dans la préface : mais au cours de son travail l'intérêt historique pur l'a souvent entraîné comme malgré lui à des développements qui n'étaient pas absolument indispensables à une étude simplement préparatoire. Il en résulte ceci : selon qu'on considère l'ouvrage de l'un ou de l'autre des deux points de vue indiqués, il est ou trop complet ou pas assez. Trop complet s'il s'agit d'une simple introduction à un traité systématique et original du problème de l'infini; incomplet s'il s'agit d'une étude historique proprement dite dans laquelle il ne fallait pas craindre dans certains cas les répétitions, s'il s'agissait d'auteurs différents ayant conçu les choses d'une façon analogue. Nous avons regretté parti-

1. Th. Zahn, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniss zum Christenthum*, Erlangen und Leipzig, 1895. Pour la thèse adverse, relire *Les Moralistes sous l'empire romain* : Constant Martha signale déjà, chez Sénèque, bon nombre d'idées analogues aux doctrines chrétiennes, qui ne purent être empruntées à des livres que Sénèque ignorait ou qui n'existaient pas encore.

culièrement cette sorte de fausse situation dans laquelle se place M. Cohn dans son étude, lorsqu'il aborde le rôle de l'infini dans les problèmes religieux et métaphysiques; le sujet est esquissé, mais non saisi en sorte de laisser au lecteur l'impression d'un examen achevé. D'autre part, puisque M. Cohn se proposait d'aboutir à une solution du problème dans le domaine de la théorie de la connaissance, même ces quelques fugitives indications des problèmes que suscite l'infini métaphysique, étaient superflues. Nous en dirons autant des rappports si curieux et si suggestifs quoique si délicats à élucider entre les concepts mathématiques de l'infini et du fini et les idées morales de bien et de mal. M. Cohn qui en dit juste assez pour nous faire envie d'en savoir davantage, a évidemment restreint ses développements parce qu'il sentait qu'ils l'écartaient de son véritable but.

Encore une fois nous ne voudrions pas avoir dit que le but de l'auteur — de faire une œuvre d'introduction à un travail futur — n'ait pas été atteint. Le lecteur attentif, tout en suivant M. Cohn dans les parties purement historiques de son livre, peut sans trop de peine discerner les points importants de l'évolution du problème; il se rend très bien compte des grands tournants de la route : passage de l'infini, comme attribut positif, à l'infini comme attribut négatif ou au moins problématique (Démocrite); distinction, chez Aristote, entre grandeurs discrètes et continuité (le seul terrain où, selon l'auteur, l'on puisse espérer une solution du problème); distinction entre notion de corps et notion d'espace avec Scaliger, Ramus, Hobbes; introduction de la notion du mouvement dans l'appréciation raisonnée de l'infiniment petit par Newton. Tout cela est bien nettement indiqué, mais l'attention est sollicitée par trop de considérations étrangères au problème purement logique, pour ne pas perdre de vue souvent ces points de repaire de l'œuvre théorique de M. Cohn.

Quant à la solution à laquelle s'arrêtera M. Cohn, nous n'avons pas à la discuter encore; bien peu d'indications du reste trahissent sa pensée. Il y a deux seules manières de traiter le problème : Ou bien on compte comme nulle l'existence des antinomies engendrées par la notion de l'infini; on en montre les résultats dans nos spéculations logiques et la manière dont la science arrivera à souffrir le moins possible de ces données contradictoires. Ou bien on admet que les antinomies ne sont qu'apparentes et on cherche à les lever. C'est ce second parti auquel parait vouloir s'arrêter M. Cohn. Nous aurions choisi l'autre. Nous ne comprenons pas comment la même raison qui a posé ces antinomies, pourrait ensuite les lever sans se contredire elle-même. Elle peut affirmer *peut-être* qu'en soi la contradiction n'existe pas; mais elle ne parviendra jamais à faire que *pour elle* il n'y ait pas contradiction : — si la raison pouvait concevoir la notion d'infini sans contradiction, elle n'aurait jamais pu être amenée à formuler les antinomies.

A. Schinz.

Dr **Friedrich Marbach.** DIE PSYCHOLOGIE DES FIRMIANUS LACTANTIUS; Halle, Pfeffer, 80 pages.

Marbach s'est proposé d'exposer les conceptions psychologiques du rhéteur chrétien Lactance et d'en montrer la liaison avec les doctrines antiques, en indiquant le changement qu'elles ont subi par l'introduction du principe chrétien. Pour cela, il résume d'abord le système métaphysique : la psychologie, unie à la morale, en forme une partie essentielle. L'âme est un être dont le sort doit être la question la plus importante pour tout homme; les autres déterminations psychologiques n'ont qu'une importance accessoire (p. 8). Partout l'auteur examine, dans une première partie, ce qui a rapport à l'être de l'âme — réalité, substance, origine, unité, siège, activité, physiologie des sens et théorie du langage, puissance de connaître de l'homme. — Dans une seconde partie, il s'occupe de l'âme au point de vue de son action : — valeur différente de l'âme et du corps, distinction des animaux et des hommes, doctrine des affections en général, jugement moral des affections, la colère, immortalité de l'âme en général, preuves de l'immortalité. — Sur chacun des problèmes soulevés, Marbach interroge les différents ouvrages de Lactance. L'âme est un être réel, qui, en union avec le corps, mais aussi en opposition avec lui, forme l'homme terrestre (p. 8). Sur son essence, Lactance est hésitant : il devrait la déclarer immatérielle, mais il ne peut renoncer à la corporalité et la définit comme les Stoïciens (p. 15). L'âme est créée par Dieu; toute âme est produite par un acte créateur (p. 17). Il n'y a dans l'homme qu'une âme : mais *anima* désigne l'être créé par Dieu et insufflé dans l'homme; *mens* ou *animus*, l'activité de cet être, en dehors des fonctions purement physiques (p. 20). Dans quelle partie du corps l'activité intellectuelle de l'âme a-t-elle son siège? Lactance s'accorde avec les stoïciens, quand il dit qu'elle est répandue par tout le corps et qu'elle a besoin du sang pour se nourrir; il est en opposition avec eux, comme avec les épicuriens et les péripatéticiens, quand il place le siège de l'activité spirituelle dans le cerveau, avec Platon, et non dans le cœur (p. 28). L'âme, être moral, conduit l'homme au bien, les vertus sont ses propriétés essentielles; le corps est le principe sensible qui l'entraine au mal. Toutes les conceptions morales de Lactance sont conditionnées par le dualisme du corps et de l'âme (p. 43). La liberté de la volonté est, pour son système, une supposition nécessaire qu'il justifie par des raisons psychologiques (p. 46). C'est en s'appuyant sur la valeur différente du corps et de l'âme qu'il distingue l'homme des autres êtres vivants (p. 49). Les affections appartiennent à l'âme et sont les mouvements de l'esprit (p. 54). Sur leur valeur, Lactance se sépare des stoïciens comme des péripatéticiens (p. 56).

Sans doute Marbach réunit avec soin les textes qui, dans Lactance, répondent aux questions par lui indiquées; mais il ne se demande pas si Lactance les a posées, ou s'il leur a attribué plus d'importance qu'à

d'autres. Or Lactance n'a aucune originalité comme philosophe ou comme théologien. Toutefois l'époque où il a vécu, qui vit le triomphe de l'Église, la place qu'il a tenue auprès de Constantin, dont il instruisit le fils Crispus, son talent comme écrivain, en font un des hommes les plus propres à nous renseigner sur les doctrines qui étaient alors en faveur auprès des esprits cultivés. Mais pour en tirer une consultation fructueuse, il faudrait marquer nettement les problèmes qu'il soulève en y joignant les solutions qu'il en donne. Qu si l'on essayait ensuite de restituer aux philosophes et aux chrétiens antérieurs les éléments qu'il leur a empruntés, pour les unir dan une œuvre propre, on réussirait peut-être à nous apprendre, par u exemple précis, comment se fit la fusion, dans le monde latin et a IVe siècle, des doctrines anciennes avec la religion nouvelle; comment, par suite, le christianisme, favorisé des empereurs, put se fair accepter, sans trop de peine, par ceux qu'avaient nourris les idée antiques.

F. PICAVET.

Anathon Aall. DER LOGOS. GESCHICHTE DER LOGOSIDEE IN DE GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE. 1 vol., VII-151 p. in-8, Leipzig, 1896.

Travail très documenté et fort intéressant sur l'histoire du *Logos* dan la philosophie grecque. L'auteur l'étudie successivement chez Héra clite, Anaxagore, Platon, chez les Stoïciens, à l'école alexandrine, che les néoplatoniciens, etc.

Certes, le jeune savant norvégien connait le livre de Max Heinz *Die Lehre von Logos in der griechischen Philosophie*, qui date, si j' bonne mémoire, de 1872, mais, disciple de Zeller, M. Anathon Aall e dans son ouvrage très consciencieux et surtout très personnel; certain pages de sa monographie, notamment celles sur l'Éthique, sur le pes misme et la psychologie de Héraklite, sur l'idéalisme d'Aristote, sur mysticisme de Platon, sont d'une conception très originale. Tous m compliments au jeune philosophe.

M. Anathon Aall a des idées, mais c'est un timide — il n'ose aller jusqu'au bout. Espérons que dans son prochain ouvrage il s plus audacieux. Le mot célèbre de Danton «... de l'audace, encore l'audace, et toujours de l'audace » ne peut être mieux appliqué q la philosophie.

OSSIP-LOURIÉ.

W. Lutoslawski. O PIERWSZYCH TRZECH TETRALOGIACH DZIEL P TONA. 1 vol. in-8 de 165 p. Krakow, 1896.

Le nom de M. Lutoslawski vient d'être cité à plusieurs reprises cours sur la philosophie de Platon que M. Brochard professe c année en Sorbonne. Polonais de naissance et Russe de national M. Lutoslawski a fait ses études philosophiques à l'université de De

et a professé ensuite pendant trois ans (1890-93) à l'université de Kazan. Le jeune philosophe s'adonne depuis longtemps aux études de la philosophie de Platon. Les résultats de ses travaux sont consignés dans plusieurs articles publiés dans différents périodiques européens et dans trois ouvrages, l'un allemand : Ueber die Echtheit, Reihenfolge und die logischen Theorien der drei ersten Tetralogien von Platos Werken (*Archiv. für Geschichte der Philosophie*, t. IX. 1895, p. 67-114); le second polonais : *O pierwszych trzech tetralogiach dziel Platona* (Krakow, 1896, 165 st.); le troisième français : *Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Platon*, mémoire lu le 16 mai 1896 à l'Institut de France, devant l'Académie des sciences morales et politiques.

Cette méthode consiste à reconnaître d'après la terminologie et le vocabulaire l'époque de la composition des dialogues, ce qui est d'une importance capitale pour reconnaître l'authenticité des dialogues de Platon et pour comprendre la philosophie platonicienne, puisque l'on arrive ainsi à prouver que l'idéalisme poétique de Platon n'est exposé que dans les dialogues qui datent de sa jeunesse, tandis que dans ceux qu'il écrivit plus tard il incline vers une théorie plus ou moins positive de la connaissance.

Mais les ouvrages que nous venons de citer ne sont que des études préliminaires; le principal travail de M. Lutoslawski va paraître prochainement en anglais (Londres, Longmans, Green et C[ie]). Cette fois-ci l'auteur croit nous montrer, avec toutes les preuves à l'appui, un autre Platon que celui qu'on nous fait connaître depuis des siècles, ou plutôt deux Platon en un seul, dont le second réduira à peu de chose (?) d'après l'auteur, les théories du premier, les seules dites jusqu'à présent platoniciennes.

Nous sommes de ceux qui attendent avec impatience le livre de M. Lutoslawski.

OSSIP-LOURIÉ.

II. — Histoire de la philosophie moderne.

Th. Desdouits. LA RESPONSABILITÉ MORALE. *Examen des doctrines nouvelles.* Paris, Fontemoing, 1896 (179 pages in-12).

Cet ouvrage se compose d'une partie théorique et d'une partie critique. La partie théorique contient d'abord une analyse de l'idée de responsabilité dont la « première condition est évidemment l'existence d'une loi *impérative*, loi supérieure à l'homme, et dont le principe ne peut être que dans une Intelligence éternelle; sans Dieu, point d'obligation morale ». (P. 11.) Ainsi avertis, nous ne sommes pas étonnés de trouver ensuite une exposition des systèmes adverses où les théories de MM. Spencer, Paulhan, Tarde et Lévy-Bruhl sont sommairement examinées et où on nous en fait voir les erreurs.

La partie critique s'ouvre par une étude des systèmes nouveau « considérés dans leurs principes ». Le déterminisme est réfuté l'existence du libre arbitre démontrée une fois de plus avec éviden Passant ensuite à la question de la responsabilité, l'auteur ramène leur juste valeur les observations des savants et s'attache particuli rement à nous montrer que les travaux de M. Ribot, bien loin de con duire à la négation du *moi*, le prouvent au contraire. « Des faits eux mêmes (cités par M. Ribot) doit résulter, non pas la neutralité, mais l croyance à l'existence d'un *moi* uni au corps et cependant distinct d lui. » (P. 82.)

Les yeux nous sont ouverts ensuite sur les dangers sans nombre de nouveaux systèmes (Examen des systèmes nouveaux considérés dans leurs conséquences). Les doctrines italiennes conduisent à justifie tous les actes que la loi ne punit pas, et même « tous ceux qui, prévu par la loi pénale, peuvent rester secrets ». Pour les doctrines critiques elles ne vont à rien moins qu'à « rendre la vie sociale impossible ». En somme, le déterminisme, quelle que soit la forme qu'il revête, conduit si on l'introduit dans l'ordre social et dans la législation, au despotisme voire au communisme. Tout cela est prouvé. Un chapitre est consacré à nous faire comprendre que l'art nous démontre indiscutablement la responsabilité morale et la liberté (Exemples empruntés aux chefs d'œuvre immortels). On trouve ensuite l'explication de la médiocrité de la littérature contemporaine.

Le dernier chapitre nous indique les erreurs de M. Spencer sur l'édu cation. « Le spiritualisme seul peut assurer à l'enfant une éducation véritablement morale. »

L'auteur, après avoir ainsi fait justice des « affirmations d'une science aventurée » et largement répandu la certitude sur tous les points douteux, conclut en affirmant l'existence d'un Suprême Législa teur, « sans lequel tous les mots de morale, de devoir, de droit et de responsabilité morale seraient de vains sons vides de sens ».

Nous n'avons aucune objection à faire à ce mémoire, qui est plutôt comme on a pu en juger, un bon résumé de la doctrine spiritualiste qu'une œuvre proprement originale. L'Académie des Sciences Morales a, du reste, reconnu la valeur de ce travail en lui décernant un prix

André Godfernaux.

Nourrisson. Voltaire et le voltairianisme (in-8, Lethielleux)

M. Nourrisson n'admet pas qu'après « avoir rompu les liens de toute espèce de superstition, nous soyons éternellement condamné à subir le fétichisme de Voltaire ». Il entend repousser « l'arbitraire et décevante association d'idées qui rattache au nom de Voltaire tout ce qui honore le plus notre race et illustre notre histoire ». Il croit que « l'on peut chérir sa patrie, aimer l'humanité, tenir pour inviolable le droit, pour souveraine la nation, pour inaliénables et plus pré

cieuses que la vie toutes les libertés, notamment la liberté de conscience, et ne pas éprouver le besoin de placer tant et de si saintes choses sous le patronage du frivole Arouet (*Introduction*, p. 46). » Voilà pourquoi il a écrit ce gros livre, plein de citations intéressantes, pour faire connaître la vie de Voltaire (première partie) et le voltairianisme ou la philosophie de Voltaire (deuxième partie). Il y montre que Voltaire ne mérite le nom de grand, ni par la dignité et la noblesse du caractère, ni par l'originalité et la profondeur de la pensée. Nous souscrivons sans peine à cette conclusion générale.

Dans les huit chapitres, dont se compose la seconde partie de l'ouvrage, sont très bien mises en lumière les contradictions de Voltaire sur toutes les grandes questions. On le voit passer du blanc au noir sur les idées, sur l'âme, sur la liberté, sur Dieu, sur la création, sur le mal; et l'on peut croire qu'il ne s'est jamais soucié beaucoup de mettre de l'unité dans ses vues théoriques. Ce n'est pas par la réflexion et l'invention philosophiques, comme Descartes, au XVIIe siècle, c'est par le sens commun, qu'il a régné, au XVIIIe siècle, sur les esprits cultivés. Admirateur et vulgarisateur de Locke et de Newton, il n'a su comprendre ni Malebranche, ni Leibniz, ni Berkeley. C'était un homme de lettres, le roi des hommes de lettres de son temps, à qui rien n'était étranger, qui touchait spirituellement à tout, qui étendait son empire littéraire à la philosophie, à la politique, même à la science. Nous croyons volontiers qu'avec son esprit clair et vif, mais superficiel et peu élevé, et toute sa littérature, et par l'influence même de cet esprit et de cette littérature, il a arrêté le mouvement, le progrès de la pensée philosophique en France, plutôt qu'il ne l'a réellement servie.

M. Nourrisson juge sévèrement la guerre faite par Voltaire à la religion chrétienne. Mais qu'était la religion chrétienne, en France, au temps de Voltaire? « Une religion, répond notre auteur, dont le prince se disait l'évêque du dehors, et qui prétendait, en créant seule le citoyen, maîtriser même par la force les consciences; une religion qui réclamait ou admettait, comme sanction du respect qui lui était dû, des supplices affreux (p. 662). » Voilà la religion que combattait Voltaire de toutes les armes de son redoutable esprit, et dont il voulait affranchir la raison et la conscience de l'individu, la raison et la conscience du pouvoir civil. Le but, considéré en lui-même, était certainement légitime, si les moyens employés (arguments et railleries) ne l'étaient pas toujours.

M. Nourrisson reproche à Voltaire de n'avoir pas distingué, « de ce que le christianisme est par essence et de ce qu'il doit être, le christianisme tel que l'avaient fait les préjugés et les passions de ses contemporains ». Il paraît croire que c'était une cause accidentelle et nouvelle qui avait fait du christianisme une religion intolérante et oppressive. Mais non; cette cause était fort ancienne; elle remontait au moyen âge; elle remontait même au IVe siècle; elle ne doit donc

pas être cherchée dans les préjugés, dans les passions de ceux qui représentaient le christianisme au temps de Voltaire. Cette cause, c'était l'esprit traditionnel de l'Eglise catholique, c'était l'idée qu'elle s'était faite de son autorité, de son droit dans l'État et sur l'État, l'idée qui avait inspiré, au siècle précédent, l'odieuse Révocation de l'Édit de Nantes.

F. Pillon.

William Caldwell. Schopenhauer's System in its philosophical significance. (Edinburg and London, Blackwood, 1896.)

M. Caldwell présente dans ce travail non pas une exposition systématique de la philosophie de Schopenhauer, mais surtout un jugement sur cette philosophie, considérée en ses sources et dans ses relations avec la pensée moderne. Le volume est divisé en dix chapitres. M. Caldwell y montre successivement la signification de Schopenhauer, l'expression de son système par l'idéalisme, sa théorie de la connaissance, ses vues sur la servitude humaine, sur l'art, la morale et la religion, enfin sa métaphysique et le caractère fondamental de sa pensée, autant qu'elle forme un ensemble homogène.

Le savant professeur reconnaît à Schopenhauer le mérite d'avoir renversé le point de vue de la philosophie allemande. Il a osé voir dans l'homme, dit-il, l'animal qui obéit au désir et à la passion, et non plus seulement l'être raisonnable de Kant et de Hegel. Mais cette puissance, la volonté, que Schopenhauer restaure, devient dans son système l'instrument d'un nouvel idéalisme, qui, pour se rattacher aux analyses de Berkeley et de Kant, n'en dérive pas moins rapidement vers un bouddhisme aggravé, si j'ose dire. M. Caldwell qualifie d'*illusionisme* cette situation singulière. Il ne pense pas que le mot de pessimisme la résume exactement. On peut même citer, dit-il, bien des passages où il apparaît que Schopenhauer estimait la vie pour une chose bien supérieure aux jugements que nous portons sur elle. Il a toujours enseigné l'inutilité relative de la pensée abstraite dans la direction de notre existence habituelle; le seul jugement qui y importe est celui qui s'exprime par la volonté de vivre, inhérente à tout ce qui vit. La vie est une fin en elle-même. « Nous ne sommes jamais si sûrs de nous-mêmes, écrit-il, que lorsque nous agissons en notre pleine activité; nous sommes en doute quand nous réfléchissons sur nous-mêmes, jamais quand nous agissons. »

Schopenhauer, fait observer encore M. Caldwell semble après tout (une fois mise à part sa métaphysique transcendentale à la Fichte et à la Schelling) prendre le monde « comme il est », et c'est pourquoi les hommes de science — est-ce d'ailleurs bien exact? — inclinent plus facilement à sa philosophie que les philosophes de profession. Cela ne le retient pas pourtant de verser dans le sentiment de l'idéaliste, qui ne peut croire tout à fait que les choses sont bien ce qu'elles semblent

être, et c'est, selon notre auteur, son tempérament « excessif » d'idéaliste qui le conduit fatalement au pessimisme. « Une grande part de la philosophie de Schopenhauer, remarque-t-il, est consacrée uniquement aux efforts d'un idéalisme imparfait pour atteindre la réalité. C'est une importante leçon à apprendre de lui, que tout idéalisme enferme une tendance au pessimisme, parce qu'il tend naturellement à l'illusionisme... Le réalisme y conduit rarement... Nul homme qui travaille ne peut être pessimiste. Un tel homme est disposé à croire à la bonté presque en dépit de lui-même. Réalisme ne signifie pas nécessairement matérialisme; il signifie croyance en la philosophie de l'action... L'étude de l'action est saine parce qu'elle donne à l'esprit le sens de l'énergie libre, et, par conséquent, du bonheur et de l'espoir; au contraire l'étude de la pensée pure est malsaine autant qu'elle n'est pas naturelle, et propre à détruire en l'homme le sens de la réalité. »

Je me borne à ces quelques citations. Elles suffisent à révéler l'esprit du nouveau et très distingué critique de Schopenhauer. Son travail restera parmi les meilleurs de ceux qu'on a consacrés à l'étude de ce philosophe. Et l'on sait s'ils sont nombreux, beaucoup trop nombreux, à mon avis.

L. ARRÉAT.

Richard Falckenberg. GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE, VON NIKOLAUS VON CUES BIS ZUR GEGENWART IM GRUNDRISS DARGESTELLT. 2e édition corrigée et augmentée, Leipzig, 530 pages.

Zeller a donné un abrégé de la philosophie des Grecs. Falckenberg a voulu faire œuvre analogue pour la philosophie moderne. Son livre doit, pour les étudiants, être une introduction, une répétition ou un équivalent des dictées aux conférences académiques; il doit, pour les esprits cultivés, servir à orienter les recherches. Par conséquent, là où il le pouvait, il a laissé les philosophes développer leurs doctrines et leurs principes, ou plutôt il a donné librement, mais fidèlement, leurs pensées fondamentales. Il a essayé de composer un manuel plus riche, plus profond et plus précis que celui de Schwegler, tenant le milieu entre l'exposition élégante de Windelband et le texte d'Ueberweg, solide, mais coupé par les citations d'ouvrages. Il a indiqué seulement les livres qui peuvent être lus avec fruit par ceux pour lesquels il écrit; il y a joint un lexique des expressions techniques les plus importantes en philosophie. Il a utilisé les recherches de Kuno Fischer, d'Ed. Erdmann, de Zeller et de Windelband, d'Ueberweg et de Heinze, de Harms et de Lange, de Vorländer et de Pünjer; mais il a plusieurs fois donné une opinion personnelle, qu'il doit à ce qu'il s'est tenu aussi près que possible des textes. Son histoire a été, à New-York, traduite en anglais par Armstrong; elle est propre à rendre service aux étudiants et même à leurs maîtres. Surtout elle a le grand avantage, pour nous, de faire connaître ce qu'est l'enseignement d'un

professeur distingué[1] et quelle conception il défend et fait accepter en Allemagne, de la philosophie moderne.

L'histoire de la philosophie est, pour M. Falckenberg, la philosophie de l'humanité. Chaque système est une nouvelle pierre pour la pyramide du savoir; chacun d'eux, même le plus faux, a sa valeur, car la contradiction, comme l'a bien vu Hegel, est nécessaire pour l'acquisition de la vérité définitive, et le progrès apparaît mieux, en bien des cas, par la position des questions que par la réponse qui leur est donnée. L'historien de la philosophie ne doit pas voir que des opinions individuelles et arbitraires, ou des pensées géniales sans liaison, que des points de vue et des problèmes typiques, se déroulant d'une manière ininterrompue et mécanique. Il ne doit pas oublier que les pensées philosophiques viennent d'esprits vivants, qui sont chose autre et meilleure que de pures machines ; qu'entre l'idée logique et l'individu, s'intercalent une série de forces générales, graduées et entrecroisées, qui appartiennent au peuple et au temps, qui tiennent à la fonction et à l'âge, etc.

Quant à l'histoire de la philosophie moderne, remarque fort justement M. Falckenberg, elle a d'autant plus de valeur qu'elle n'est pas finie : nous examinons encore les problèmes soulevés par Descartes et Locke, par Leibnitz et Kant; nous cherchons la civilisation idéale qu'a entrevue Bacon, que Fichte a clairement décrite; nous continuons à être en guerre et en opposition avec la scolastique, sous l'influence des découvertes géographiques et physiques, comme des réformes religieuses. La révolution opérée par Kant n'a pas brisé la chaîne qui part de Descartes; Spinoza revit en Fichte et en Schelling, Leibnitz, dans Herbart et Hegel; le sensualisme de l'*Aufklärung* française, dans Feuerbach; même le matérialisme a relevé la tête. Étudier l'histoire de la philosophie depuis Descartes, c'est, pour ainsi dire, étudier des conditions de la philosophie au temps présent. La philosophie grecque fut esthétique et nationale, celle du moyen âge, religieuse et cosmopolite, la philosophie moderne est humaine et naturaliste, nationale et cosmopolite. C'est la France, avec Descartes, qui prend l'initiative; l'Angleterre continue, avec Locke, l'œuvre commencée; l'hégémonie passe à l'Allemagne, avec Leibnitz et Kant.

Mais entre le moyen âge et les temps modernes, entre les *Idiota* de Nicolas de Cues et les *Principes de philosophie* de Descartes (1644), M. Falckenberg place une période de transition (*Uebergangszeit*) dont le chef est Nicolas de Cues : elle comprend les hommes, qui, en Italie, ont remis en honneur les antiques doctrines, comme aussi Pierre Ramus et Taurellus; les philosophes italiens de la nature, Cardan, Télésius, Patritius, Giordano Bruno, les écrivains de la politique et de la philosophie du droit, Bodin, qui fonde la théorie absolutiste

1. M. Falckenberg est professeur ordinaire à Erlangen et dirige, avec Siebeck et Volkelt, la publication de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*.

développée plus tard par Hobbes, Althusius, qui défend avant Locke et Rousseau, la souveraineté du peuple; Machiavel, Thomas Morus et Gentilis; les représentants du scepticisme français et de la mystique allemande, les fondateurs de la physique moderne, Roger Bacon et Léonard de Vinci, Képler et Galilée, Gassendi, Mersenne et Boyle; enfin les représentants de la philosophie anglaise jusqu'au milieu du XVIIe siècle, Everard Digby et Temple, Gilbert et Bacon, Hobbes et Herbert de Cherbury. Chacun de ces auteurs est nettement caractérisé. M. Falckenberg marque bien la liaison entre les penseurs de cette période de transition et ceux des temps modernes. Peut-être eût-il pu, en s'appuyant sur Roger Bacon et les alchimistes, sur le mathématicien Léonard de Pise, puis sur Digby, Temple et Vinci, soutenir, tout à la fois, que la philosophie et la science modernes ont fait leur apparition, en raison d'un progrès continu, sinon régulier, dont l'origine remonte à Charlemagne; et que les philosophes, depuis Descartes jusque Kant, sont si loin d'avoir complètement rompu avec la scolastique, qu'on peut faire remonter au moyen âge quelqu'une de leurs doctrines essentielles.

Le chapitre se termine par un curieux parallèle : le Français, dit M. Falckenberg, est un mathématicien, un anatomiste qui met à nu les nerfs et les muscles; l'Anglais est un homme pratique, un géographe qui dresse avec soin la carte du terrain parcouru; l'Allemand est un idéaliste, qui, à la façon d'un mineur de montagne, tient à voir de haut et loin, comme à saisir le détail; le Français analyse, l'Anglais décrit, l'Allemand explique la réalité donnée. Pourquoi M. Falckenberg n'a-t-il pas esquissé de même l'esprit italien, d'après Bruno et Vanini, Vinci et Galilée?

L'ouvrage comprend deux parties : 187 pages (70-257) nous conduisent de Descartes à Kant; 247 (257-504), de Kant au temps présent. La place accordée à chacun des penseurs, dont il résume l'œuvre et la doctrine, nous indique l'importance qu'il leur attribue. Descartes tient 17 pages (ch. II); Locke, 23 (ch. IV); Leibnitz, 22 (ch. VIII); les cartésiens des Pays-Bas et de France, Geulincx, Spinoza, Pascal, Malebranche, Bayle, etc., 34 (ch. III); la philosophie anglaise du XVIIIe siècle, avec Newton, Hartley, Priestley, Berkeley, Hume, Adam Smith, Reid, Brown, etc., etc., 50 (ch. V); l'*Aufklärung* française du XVIIIe siècle, 20 (ch. VI); l'*Aufklärung* allemande, 18 (ch. VIII). Dans la seconde partie, Kant occupe 80 pages (ch. IX), Fichte, 20 (ch. X), Schelling 18 (ch. XI); ses collaborateurs, 15 (ch. XII); Hegel, 14 (ch. XIII); les adversaires de l'idéalisme constructif, Fries, Beneke, Herbart, Schopenhauer, 33 (ch. XIV); l'étranger, Italie, France, Angleterre, Suède et Norvège, Danemark, Hollande, etc., 24 (ch. XV); l'Allemagne après la mort de Hegel, 39 (ch. XVI). Ainsi, pour M. Falckenberg, les grands philosophes, auxquels il accorde un chapitre spécial, sont Descartes, Locke et Leibnitz; Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Mais Spinoza (21 p.), Hume (14), Herbart (16) viennent immédiatement après les grands

philosophes. Toutefois les préférences de l'auteur sont pour Kant, qui a opéré une révolution plus importante que celle dont Socrate a été l'auteur. « Trois couples de pensées, dit-il, originales et riches en conséquences, font briller, au ciel de la philosophie, le nom de Kant comme une étoile de première grandeur : il a fait avancer la critique de la connaissance, en prouvant qu'il y a des formes *a priori* de connaître; il a établi l'autonomie morale et l'impératif catégorique; il a affirmé la valeur régulative des idées de la raison et la connaissance pratique du transcendant. »

On peut, par le livre de M. Falckenberg, se renseigner rapidement sur la philosophie contemporaine, comme sur la philosophie du XVIIe et du XVIIe siècle. En ce qui concerne la philosophie française, nous aurions voulu plus de développement et une répartition différente des matières pour le XVIIIe siècle : en particulier Destutt de Tracy et Cabanis, les chefs de l'école idéologique, sont loin d'avoir la place qui leur revient; leur influence s'est surtout exercée dans les dernières années du XVIIIe siècle et au XIXe, où l'on peut dire qu'elle s'est montrée dans tous les domaines [1]. Auguste Comte devrait être rattaché, par ses études et la direction de sa pensée, aux idéologues, physiologistes, savants ou psychologues. On souhaiterait que Taine, Renan, Ribot eussent été traités aussi bien que John Stuart-Mill, dont ils ont au moins la valeur comme philosophes. Mais nous savons, qu'en France même, on est loin de rendre justice aux idéologues et à ceux qui, de nos jours, ne se rattachent pas à la tradition classique. Il appartient aux étrangers de se placer au point de vue qui sera celui de la postérité, en mettant au premier plan les penseurs qui ont été vraiment originaux. Nous espérons que M. Falckenberg, dans une troisième édition de son histoire, fera pour nos compatriotes qui le méritent, ce qu'il a déjà fait pour Descartes et pour Auguste Comte. Ainsi son œuvre, si consciencieuse et si objective, acquerra une valeur plus grande encore : elle joindra l'exactitude du fond avec la clarté de l'exposition, avec la netteté et la précision de la langue.

E. PICAVET.

Dr. Martin Berendt et Dr. med. Julius Friedländer. SPINOZA'S ERKENNTNISSLEHRE IN IHRER BEZIEHUNG ZUR MODERNEN PHILOSOPHIE. Berlin, Mayer et Müller. *La théorie de la connaissance chez Spinoza dans son rapport avec la philosophie et la science de la nature.* XX-316 pages.

Pour plusieurs raisons, le livre de MM. Berendt et Friedländer

1. Nous nous permettons de renvoyer M. Falckenberg à ce qu'a écrit sur ce sujet son collaborateur Kœnig dans les *Philosophische Monatshefte*, Bd XXX, p. 320. — Nous appellerions volontiers aussi son attention sur l'œuvre de Cournot, et même sur celle de Littré, qui a été mieux et plus qu'un disciple de Comte, au sens où l'on entend d'ordinaire ce mot.

sur Spinoza mérite d'être signalé. D'abord, il est le résultat d'une collaboration assez rare dans l'histoire philosophique, et les études différentes des deux auteurs font qu'ils se complètent l'un l'autre. Puis ils se préoccupent d'écrire pour le grand public, de lui parler une langue qu'il comprenne et de composer leur œuvre de manière à être facilement suivis par les hommes cultivés. Aussi la divisent-ils en deux parties : l'une dogmatique, disposée en courts paragraphes, a pour objet d'exposer la théorie de la connaissance chez Spinoza. Les auteurs y considèrent la connaissance insuffisante ou l'imagination, la connaissance rationelle, le passage de la connaissance rationnelle à la connaissance intuitive, l'objet de la connaissance intuitive; dans un cinquième chapitre, ils résument ce qu'ils ont dit des trois degrés de connaissance. La seconde partie est critique (p. 192-315) : elle contient douze notes destinées à justifier ou à expliquer les résultats donnés dans la première.

Spinoza est le philosophe par excellence (κατ' ἐξοχήν), qui a trouvé et divulgué ce qu'est vraiment le monde. C'est à lui que doivent être rattachés tous les penseurs, antérieurs et postérieurs. C'est lui, non Descartes, qui est le père de la philosophie moderne. Les meilleurs de ceux qui sont venus après lui, n'ont fait que développer ce qui était chez lui au moins en germe. Il est, comme Kant, « un penseur protestant et germanique »; Kant lui-même a marché dans les voies qu'il avait tracées. Schelling, sur quelques points, notamment en ce qui concerne l'art, prête une expression concrète à sa doctrine; mais son intuition intellectuelle dépasse le monde de l'expérience; elle ne dérive pas de la connaissance scientifique et exacte, de la *ratio*. Schopenhauer, plus que tout autre, a exprimé les pensées de Spinoza sous leur forme et avec leur profondeur véritable; mais son idéalisme et son pessimisme ne se trouvent pas chez Spinoza. Il y a, dans l'histoire, des hommes identiques par l'essence, le caractère et la manière dont ils agissent, qui diffèrent seulement par les circonstances où ils furent placés : tels Dante et Michel-Ange, Luther et Lessing, Platon et Beethoven, Annibal et Napoléon, Caïus Gracchus et Ferdinand Lassalle; tels aussi le Christ et Spinoza (*Christus und Spinoza, beide in ihrer grenzenlosen Uneigennützigkeit und erhabenen Weisheit, beide das Wesen der Gottheit den Menschen verkündend, wenn sie auch den jedesmaligen Vorstellungen ihres Zeitalters gemäss sehr verschieden sich ausdrückten*) (p. 139). Seule l'étude de Spinoza peut ramener à la philosophie véritable : car il a un idéal, et les découvertes de la physique moderne ont été une confirmation éclatante des principes par lui posés.

Mais la théorie spinoziste de la connaissance est obscure : elle n'a pas été comprise par la plupart de ses historiens, Sigwart, Trendelenburg, Kuno Fischer, Böhmer, Löwenhardt, Zeitschel, etc. Busse a saisi l'importance de la différence entre l'essence et l'existence; Tönnies a montré que l'essence de la créature est pour lui le désir

de se conserver soi-même, la volonté de vivre. Berendt et Friedländer partent de ces données pour déterminer les rapports des trois degrés de connaissance, *imaginatio*, *ratio*, *intuitio*.

Voici ce qu'ils établissent pour l'*imaginatio*. Nos représentations se forment d'après la nature de notre corps et d'après celle du monde extérieur. La nature des organes sensibles a plus de part que le monde extérieur à notre perception; il en est de même pour la vie spirituelle, pour nos sensations et jugements. L'insuffisance de cette connaissance, conditionnée par les sens, est prouvée par les physiciens modernes, comme par Spinoza; elle apparait encore dans les jugements qui reposent sur des expériences répétées, mais non contrôlées. La mémoire aussi est insuffisante. En opposition à la vie végétative du corps, le système nerveux central est seul l'intermédiaire de la conscience humaine: en opposition avec lui, il y a une conscience de soi, qui n'existe que dans l'âme et qui s'exprime par l'idée de l'idée. Elle est elle-même insuffisante, en tant qu'elle réfléchit des représentations et des sensations. Le monde extérieur et notre propre corps donnent naissance à une connaissance incomplète, parce qu'ils ne présentent qu'un côté d'eux-mêmes dans les sensations.

La *ratio* est une connaissance scientifique des choses matérielles, reposant sur une base mathématique, appuyée sur une recherche exacte et pénétrante. Elle réduit toutes les affections du corps humain, toutes les manifestations du monde sensible qui agissent sur nous, tous les changements de la matière, à des mouvements, ou à leurs éléments formels les plus petits, et ainsi elle découvre les lois du monde des corps, d'après lesquelles se règlent tous les mouvements.

Passons de la *ratio* à l'*intuitio*. Nous voyons que, si les mouvements mécaniques et leurs lois sont l'objet de la connaissance rationnelle, l'objet de la connaissance intuitive, c'est l'essence des choses, le contenu réel de la nature et de ses créatures, qui est exprimé dans ces mouvements mécaniques, c'est-à-dire, le désir, la volonté, la tendance à persévérer dans l'être. Elle connait le désir, la volonté, le caractère, les affections des hommes et des autres êtres créés, non dans leurs actions individuelles et dans les manifestations de leur volonté, où ils sont toujours dépendants d'autres facteurs, mais comme des choses éternelles, existant en dehors de tout temps dans la nature, comme des prototypes et des exemplaires. Comme la raison prend un corps dans la science, l'intuition prend un corps, par la considération artistique des choses.

En résumé, l'imagination répond au réalisme naïf; la raison, qui correspond au réalisme plus éclairé de la physique, s'étend en s'appliquant aux sciences de l'esprit, par exemple à la psychologie empirique. La raison nous donne, *in abstracto*, une image de la liaison entre les phénomènes naturels, entre les représentations, les tendances et les sensations ou les sentiments de l'âme. L'intuition, qui est identifiée par Spinoza avec la vertu, nous révèle, *in concreto*, les forces naturelles

es qualités des êtres, les tendances, les sensations, les manifestations de la volonté des hommes dans leur activité et dans leur réalité palpables, irréfragables.

On s'est montré assez sévère pour MM. Berendt et Friedländer, qui placent Spinoza au-dessus de tous les penseurs passés, présents et futurs : cette conception, a-t-on écrit, ne mérite pas une critique sérieuse. A coup sûr, ils exagèrent la valeur et la portée de cette philosophie, mais n'est-ce pas une compensation pour tous les reproches injustes qui lui furent et lui sont encore faits? Il faut leur savoir gré d'avoir voulu la rendre accessible à tous les esprits cultivés, sans la fausser ou l'amoindrir et d'avoir montré que la *ratio* produit une connaissance exacte, soit par voie démonstrative, soit par voie inductive. Peut-être auraient-ils dû ajouter qu'elle conduit, des choses finies, telles qu'elles sont en soi, à Dieu comme à leur principe. Ainsi ils auraient pu, avec une exactitude plus grande encore, caractériser l'intuition, rendue possible par la connaissance rationnelle de Dieu, et soutenir qu'il n'y a pas, chez Spinoza, comme chez Bruno et Schelling, une porte ouverte à la mystique. De ce côté, tout au moins, car Spinoza, en recommandant l'union avec Dieu par l'amour, se rapproche de Plotin et des grands mystiques du moyen âge, dont il est parfois l'héritier comme le successeur.

F. PICAVET.

J. E. **Erdmann**, GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, 4e édition, publiée par Benno Erdmann, 2e vol., XI-928 pages, Berlin, W. Hertz, 1896.

La dernière édition qu'Edouard Erdmann avait donnée de son *Histoire de la Philosophie* était de 1877. M. Benno Erdmann s'est chargé d'en publier une nouvelle, dont le second et dernier volume vient de paraître. Il faut savoir gré à M. Benno Erdmann de la peine qu'il a prise, et louer la discrétion intelligente avec laquelle il a conçu et exécuté sa tâche. Il n'a pas voulu modifier le caractère général d'un livre qui porte si fortement l'empreinte des idées philosophiques de son auteur (on sait qu'Edouard Erdmann était hégélien). Il fallait, ou respecter l'esprit et la composition du livre, ou le refaire entièrement. M. Benno Erdmann n'a donc rien changé à l'interprétation du kantisme qu'avait acceptée Edouard Erdmann, non plus qu'à son exposé des systèmes qui ont succédé à celui de Kant. Il a conservé également la conception générale des XVIIe et XVIIIe siècles représentés comme deux époques qui réalisent une thèse et une antithèse. Enfin il a renoncé à refaire la partie qui traite de l'histoire de la philosophie depuis la mort de Hégel, parce qu'il ne l'aurait pu sans détruire l'unité d'ensemble de l'ouvrage.

En revanche, M. Benno Erdmann, sur beaucoup de points de détail, a amélioré, corrigé, complété et mis au point, dans la mesure du possible, l'ouvrage qu'il rééditait. Tel quel, ce livre peut encore rendre

de grands services. Il a les défauts, mais aussi les qualités que produit une conception systématique introduite dans l'histoire de la philosophie : il a le grand mérite de donner une impression d'unité. Il est vrai que, malgré les additions de M. Benno Erdmann sur la philosophie anglaise et française des XVII[e] et XVIII[e] siècles, la philosophie allemande garde encore dans cette histoire la part du lion. La bibliographie, qui ne prétend pas être complète, a été notablement enrichie.

L.-L.-B.

Ferdinand Tönnies. DER NIETZSCHE KULTUS. Leipzig, Reisland, 1897.

Ce petit travail est fort bon; il est écrit d'un style vif et clair, et semblera d'autant plus intéressant que M. Tönnies a été lui-même, de seize à vingt ans, un admirateur de ces écrits de Nietzsche devenus trop célèbres, dont il a reconnu depuis les contradictions et les dangers, qu'il signale maintenant à la jeunesse allemande. Je ne veux pas rouvrir, à propos de son opuscule, une discussion sur l'infortuné écrivain. Poète plutôt que philosophe, esprit nullement scientifique, inconsistant et ondoyant, partagé entre des influences qu'il subit toujours quand il les nie, véritable Hamlet de la pensée moderne : tel est à peu près le Nietzsche que M. Tönnies nous rend. Il y a mieux, d'ailleurs, en ses pages, qu'une critique stérile, négative; on y devine une pensée personnelle, une vue nette des problèmes historiques et sociaux, et c'est pourquoi j'en conseille la lecture.

L. ARRÉAT.

Luigi Friso. FILOSOFIA MORALE. 1 vol., XV-335 p. des *Manuali*; Hœpli, Milan.

Nous avons déjà signalé (*Rev. ph.*, janvier 1896, p. 67) un chapitre de l'excellente *Philosophie morale*, que le professeur Luigi Friso a publiée, dans la collection des Manuels Hœpli, dont l'objet est de populariser les connaissances scientifiques, littéraires et artistiques. C'est un ouvrage qui suppose une étude approfondie des monographies savantes, souvent rapprochées des sources, qui présente en outre des vues originales et ingénieuses, sinon toujours incontestables.

De ses 26 chapitres, un porte sur l'Orient, dix sur la Grèce, deux sur Rome et Alexandrie, trois sur le christianisme, un sur la Renaissance et la Réforme, neuf nous conduisent aux derniers systèmes de morale éclos en Europe.

A l'Orient, il a manqué la liberté et un idéal élevé : Confucius, Moïse, Bouddha, Zoroastre sont de grands noms, qui apparaissent sur un océan immense et immobile en un calme de mort. Avec la Grèce le monde fit un grand pas : elle analyse et examine, elle critique et juge; elle applique sa pensée à toutes choses et poursuit un but difficile à atteindre. La Grèce héroïque de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* a un

morale théologique, ou plutôt elle laisse, en un tout indistinct, la religion, la morale et le droit. La Grèce historique débute par une sorte de moyen âge, où la morale devient métaphysique. Démocrite, le premier, émancipe complètement la morale de la religion. Son atomisme est encore la base de notre physique; son eudémonisme hédonistique renouvelle l'éthique, rétablit l'harmonie entre le cœur de l'homme et la loi éternelle de la nature. Avec Épicure, il sera le précurseur du positivisme moderne. La sophistique est une période de crise, un de ces tristes moments dans la vie des peuples, où la raison détruit sans être assez vigoureuse pour créer. Socrate est original par l'importance qu'il accorde à la méthode inductive et parce qu'en l'employant, il a travaillé à constituer une histoire naturelle des idées morales, bien plus qu'à formuler des préceptes et à déterminer spéculativement l'idéal futur de l'activité humaine. Platon couronne une métaphysique fausse par une utopie extravagante : en raison de son génie, il agit d'une façon désastreuse sur la pensée humaine, qui poursuit à tâtons, pendant des siècles, un gracieux mais décevant fantôme. Aristote donne, dans son *Organon*, une œuvre immortelle, analyse minutieuse et rigoureuse des lois de la pensée, appliquée au labeur scientifique, à la recherche de la vérité. Sa morale, débarrassée de tout ce qui est exclusivement antique et grec, dénote un ferme bon sens, une pensée d'une admirable vigueur, une analyse et une observation rigoureuses. La science moderne n'a guère fait que la renouveler, dans ses grandes lignes, et Aristote a indiqué la voie par où se feront les progrès futurs, en disant que la morale est une partie, une application de la science politique, qui la détermine et la contient.

Le stoïcisme a une morale trop austère, accessible seulement à une petite élite, incohérente et tronquée (p. 87), au point de vue scientifique, incapable de régénérer le monde, en le sauvant de l'anarchie morale, acceptée par des héros, plutôt qu'inspirant l'héroïsme. Épicure fut la dernière âme vraiment grecque : elle a la douce tristesse d'un crépuscule tardif et l'expression mélancolique d'un monde qui tombe en ruines. Les jurisconsultes romains composèrent ces lois merveilleuses qui, réunies en corps sous Justinien, formèrent un système de droit, assez conforme à l'idéal moral, pour paraitre éternel et pour être pris comme fondement, dans leur législation, par tous les peuples modernes.

Dans la dernière période de la vie classique, le scepticisme proclame que la vérité est inaccessible; la théosophie la déclare transcendante et la pose au delà du monde, en Dieu. Deux mots apparaissent, révélation et rédemption, qui furent inconnus à toute la science de l'antiquité. Le néopythagorisme, le judaïsme alexandrin et le néoplatonisme s'égarent dans les plus étranges aberrations de la théurgie et de la superstition, « vero carnevale ascetico del pensiero » (p. 109).

Le christianisme consacre définitivement une partie de la morale, la charité; mais il omet la justice et manque de concept politique.

Une première renaissance se produit au XIe siècle; celle du XVIe prépare le triomphe de la pensée libre, en ramenant les doctrines grecques et romaines.

La pensée moderne récuse toute autorité extra-scientifique; elle prend pour base naturelle de l'humain savoir, l'autorité de la raison et l'évidence des faits; elle est rationaliste avec Descartes, empirique avec Bacon. De là une morale empirique, qui suit la direction baconienne, avec Hobbes, Milton, Harrington, Sydney et Locke; une morale rationaliste, qui se recommande de Descartes, avec Geulincx et Malebranche, Bossuet et Fénelon, Spinoza, Leibnitz et Wolff. Puis vient la morale des intellectualistes et des sentimentalistes anglais, Cherbury et Clarke, Shaftesbury et Hutcheson, Reid et Hume, Adam Smith, Hartley, etc., etc.; celle de l'égoïsme, avec La Rochefoucauld Helvétius, Volney, etc.; de l'*Aufklärung* française, de Condillac Condorcet et à la déclaration des droits de l'homme; celle des wolfien et des kantiens en Allemagne; enfin celle des téléologistes, spiritualistes et éclectiques, communistes et positivistes français du XIXe siècle de l'utilitarisme et de l'évolutionisme anglais; celle de l'Italie, depui Vico et Beccaria, jusqu'à Ardigo et aux positivistes : « L'Italie, conclt M. Friso, a eu vingt ans à peine de vie tranquille et reposée, et déj l'énergie de sa pensée n'a laissé inoccupé aucun champ du savoi Entrée la dernière dans le mouvement intellectuel, elle y a bien vi pris une des premières places. Occupée à reconstituer sa vie politiqu sociale et économique, elle a consacré une partie de ses forces à science... Aucune question scientifique ou sociale n'a laissé indifférer ses penseurs... Par ce qu'elle a fait, on peut conjecturer ce qu'e fera dans l'avenir (*E questo che l'Italia ha fatto in vent'anni e li promessa per l'avvenire*). »

Nous souhaitons bon succès à ce livre, historique [1] et théoriq

1. A ce point de vue, nous ferions quelques réserves ou nous demanderions éclaircissements, par exemple, sur les affinités du bouddhisme et du christ nisme (p. 17), sur les sophistes (ch. v) qui mériteraient — du moins Protago Hippias, Prodicus et quelques autres — d'être moins maltraités; sur Démocr considéré souvent comme physicien, même comme métaphysicien, rarem comme moraliste; sur Socrate moraliste (compare avec le *Socrate fondateur d morale* de M. Boutroux). — Le pyrrhonisme est trop sacrifié. Il ne nous sen nullement qu'Épicure ne donne aucune place aux Dieux dans son système (p. ils lui fournissent au contraire l'idéal d'après lequel il règle la vie hum Pourquoi attribuer à Tertullien le *Credo quia absurdum*, qu'on ne trouve dans ses œuvres? (p. 141). Pour le moyen âge, il serait plus exact de placer première Renaissance au temps de Charlemagne, une seconde au XIIe siècl temps où s'introduisent les ouvrages grecs, arabes et juifs dans l'Occident tien. Bayle n'est pas nommé, non plus que Gassendi. Volney est rapproch Delisle de Sales, séparé de Destutt de Tracy, de Condorcet. En général, M. Fri tient pas un compte suffisant de la chronologie et de la liaison des idées, qui concerne nos philosophes du XVIIIe siècle et nos idéologues : il négli les distinguer, comme d'ailleurs bien d'autres historiens, d'après leur impor relative. Ainsi d'Holbach et Maréchal occupent près de 40 lignes, tandis q

écrit d'une plume alerte, par un très libre esprit, qui a étudié, avec conscience et sagacité, les systèmes anciens et modernes, pour en faire profiter les jeunes gens de son pays.

F. PICAVET.

M. Ozé. PERSONALISME I PROEKTIVISME V'METAFISIKÉ LOTZE. 1 vol., 476 p. in-8. Derpt, 1896.

Lotze est l'un des plus originaux philosophes du XIXe siècle; son influence sur des penseurs comme J. Volkelt, Czolbe[1], Eduard V. Hartmann[2] et même sur Wilhelm Wundt [3] a été considérable. Pourtant la philosophie de Lotze est encore peu connue. On a maintes fois discuté certaines parties de son œuvre, mais personne n'a jamais songé à étudier l'ensemble de son enseignement et à en dégager pour ainsi dire un corps de doctrine.

Ce n'est pas que cette lacune ait été très sensible pour l'histoire de la philosophie, mais on doit, néanmoins, savoir gré à M. Ozé de l'avoir complétée, — et non sans succès. Il ne me déplait pas de voir en Lotze non seulement un métaphysicien, mais — ce qui m'intéresse plus — un individualiste et surtout un psychologue, comme l'éminent savant russe le présente.

Lotze subordonne tout à la sensibilité — le bien, le plaisir, l'esthétique, la morale, — tout. Le bien, dit-il, existe dans le sentiment vivant des êtres conscients et non pas en dehors d'eux. C'est le sentiment qui nous fait comprendre la valeur de la vie, et non l'esprit, indifférent et impassible. Comme le bien, la beauté suppose pour son existence la sensibilité. La beauté n'existe pas en dehors du sujet impressionnable; elle ne pourrait guère surgir dans l'homme s'il n'était qu'un être pensant, sans être sensible. L'harmonie des éléments perdrait tout son sens, si le sujet auquel elle plaît ne connaissait la sensation. Des arguments théoriques seuls ne suffisent pas pour établir une distinction entre l'harmonie et la disharmonie. La beauté ne peut pas être mesurée par la conception, etc., etc. Et de même pour toutes les impressions esthétiques. La valeur des impressions ne consiste pas dans l'idée abstraite que l'on en tire, mais dans le *sentiment*

nom seul de Cabanis est cité. Bichat est présenté, avec Cabanis et Broussais, comme athée et matérialiste (p. 253). Par suite, les origines du positivisme ne sont qu'imparfaitement indiquées. On ne peut non plus (p. 296) mettre Taine à côté de Littré, comme disciple d'Auguste Comte. Nous regrettons d'autant plus ces inexactitudes, que M. Friso n'entend nullement déprécier les philosophes français du XVIIIe siècle et leurs successeurs, pour lesquels il a de l'estime, voire de l'admiration.

1. *Neue Darstellung des Sensualismus*, Leipzig, 1855. Voir aussi F. Lange. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Fünfte Auflage.* Leipzig, 1896.

2. *Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie*, 1889. (*Der naive Realismus.*)

3. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 3e édition, 1887.

qu'elle fait naitre dans le sujet impressionné. (D'où la théorie génér lement admise que l'homme né artiste a une organisation à part; il les sensations plus fines et plus vives; il n'est pas maître de ses impre sions, il ne s'observe pas; il ne cherche pas à se rendre compte de (qu'il *pense*, mais de ce qu'il *sent*; il a, comme les enfants, la joi prompte et la tristesse soudaine; il est le jouet de son imaginatior laquelle est le jouet d'une organisation nerveuse que tout *impres sionne*. L'artiste est essentiellement nerveux, impressionnable, sen sitif.)

Quant à la morale, Lotze trouve qu'elle ne peut pas être considéré comme une addition accessoire de l'activité représentative ou con sciente, — mais elle aussi relève de la sensibilité. Si l'observation ou l non-observation des lois morales ne causait à personne ni plaisir, r déplaisir, il serait absolument impossible de comprendre pourqu(l'observation et non l'inobservation des lois morales se présente à nou comme un devoir. La philosophie pratique de Kant tâche de sépar(les lois morales des intérêts égoïstes, mais cette théorie paraît trc rigoureuse en niant le lien incontestable qui existe entre la notiou d *plaisir* et celle de la *valeur*. Il ne faut pas considérer le plaisir sou *toutes ses formes* comme but supérieur des aspirations humaines. L(formes du plaisir sont différentes, elles se distinguent par leur coı tenu qualificatif. Le plaisir ou le non-plaisir en eux-mêmes sont aus irréalisables que le mouvement indéfini sans direction, ni vitesse. l plaisir lui-même n'est qu'une idée inachevée tant que l'on n'a p: démontré son but supérieur. Notre plaisir, certes, dépend de not propre nature, puisque nous n'éprouvons rien sans notre sensibilit on ne peut pas cependant établir une distinction entre nos divers se timents de plaisir et les variétés qualificatives de nos sentiments. l plaisir ne coïncide nullement avec l'égoïsme. Il est injuste d'affirm que le plaisir ne contient pas d'éléments permettant de distingu ses formes nobles et supérieures de ses formes inférieures et égoïst(

Passant à l'individualisme de Lotze, on constate qu'il ne reco naît comme *réel* ni la matière, ni l'idée, mais uniquement les suj(vivants qui portent en eux le caractère de leur propre *moi*; ce s(eux qui engendrent — dans des conditions déterminées — l'image monde étendu. Les conceptions et les idées ne peuvent ni agir, souffrir par elles-mêmes; le *moi* seulement et l'esprit individuel rep sentent le vrai sujet capable d'agir. Tout ce qui se produit dans l'h toire n'a lieu que grâce aux pensées, aux sensibilités, aux passic et aux efforts de personnalités individuelles, et ce n'est que le bonh(et le désespoir, l'admiration et la répugnance, l'amour et la haine (êtres individuels mêlés dans la marche de l'histoire qui en font valeur. Lotze paraît individualiste même dans ses conceptions suı développement historique et sur l'éducation de l'humanité. L'éducati n'est possible que par le développement et le perfectionnement de l' dividu; or, la notion de l'individu n'est pas applicable à l'humani

L'humanité n'est pas un sujet réel, mais une association des individus isolés. Les individus ne présentent pas une notion universelle de l'humanité, mais des parties d'une unité dans laquelle chaque membre occupe une place particulière. Le progrès ne s'exprime pas dans la marche entière de l'histoire, mais dans chacun de ses points, c'est-à-dire dans des personnes individuelles dont se compose l'histoire.

M. Ozé parle ensuite de la métaphysique pure de Lotze. La place me manque pour parler d'une manière détaillée de cet ouvrage ; je dois dire seulement qu'il est très bien documenté; ainsi les notes et la partie bibliographique occupent presque la moitié du livre (p. 277-476).

En général la Bibliothèque psycho-philosophique russe s'enrichit depuis quelque temps de travaux très importants[1]. Malheureusement, ces travaux ne sont accessibles — à cause de la langue — qu'aux savants russes, mais la *Revue philosophique* tâchera toujours d'en rendre compte et, s'il y a lieu, de les analyser.

OSSIP-LOURIÉ.

CORRESPONDANCE

SUR LE SOUVENIR DU RÊVE

Je me félicite pour deux raisons d'avoir invité M. Dugas à s'expliquer : 1° j'ai provoqué ainsi une note pleine de remarques ingénieuses et de distinctions d'une extrême délicatesse; 2° cette note est bien différente de l'exécution sommaire contre laquelle j'avais protesté.

Je n'ai pas fait d'étude personnelle sur le rêve ; mais en lisant les travaux des autres, j'ai été conduit à l'hypothèse que j'ai, timidement et non sans réserves, proposée aux lecteurs de la *Revue philosophique*. La voici de nouveau formulée pour répondre à quelques incertitudes de M. Dugas : Toutes les fois que l'on se souvient d'un rêve, ce rêve a eu lieu, non pendant le sommeil, mais pendant la période de transition entre le sommeil et la veille, période que j'ai proposé d'appeler le *réveil*.

Je n'ai pas trouvé dans la note de M. Dugas le *fait*, le cas unique qui suffirait à condamner cette hypothèse. Cette constatation faite, je pense, et M. Dugas pensera sans doute, qu'il n'y a pas lieu de prolonger davantage un débat dans lequel nous ne pouvons, ni l'un ni l'autre, produire un fait décisif.

E. GOBLOT.

1. Voir *Rev. phil.*, novembre 1896.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophisches Jahrbuch.

Bd. v, h. 1. 2. 3. 4; Bd. vi, h. 1. 2. 3. 4.

Pr. Dr. F. X. Pfeifer. *Le contraste esthétique dans les manifest tions du sublime* (deux articles). — Le contraste joue un triple rô pour le domaine du sublime : 1° dans l'objet sublime lui-même; 2° dai le rapport entre l'objet et le sujet; 3° dans le sujet, c'est-à-dire da les effets ou les sentiments que produit l'objet dans le sujet. Qui l par exemple, une biographie détaillée d'un grand saint, Franç Xavier ou François de Sales, éprouve très vivement deux sent ments opposés. Il prend, en considérant l'héroïsme moral du sai conscience de sa petitesse et de son imperfection; il se sent humil D'un autre côté, il se sent élevé, car la grandeur et la perfection saint lui révèlent sa destination propre, l'excitent à se rapprocher l'une et de l'autre.

Pr. Dr. C. Gutberlet. *La mesure des actes psychiques.* — La ps chologie expérimentale, dit Gutberlet, a déjà annoncé des progrès considérables ou, en tout cas, fait si grand bruit, qu'on pourr adresser des reproches au *Ph. Jahrbuch*, s'il ne cherchait pas, quelque sorte, à renseigner ses lecteurs sur le but, les méthodes, résultats de cette discipline philosophique toute récente. Et Gutber entreprend de donner une idée générale de l'état de la psycholo expérimentale, spécialement de la psycho-physique.

V. Cathrein. S. J. *Morale sociale ou morale individuelle?* — morale sociale de Ziegler et des contemporains n'est pas une glorie conquête de la philosophie moderne, mais une erreur funeste (ob tions parfois pressantes contre Ziegler, Paulsen, Gizycki).

C. Ludewig. S. J. *Le concept de substance chez Descartes, che scolastiques et les modernes.* — Les nombreux articles de Lude portent sur les points suivants : I. La doctrine de la scolastiq II. La doctrine de Descartes : *a*, l'existence (*Dasein*) de la substa *b*, définition de la substance, *c*, l'attribut de la substance, *d*, la stance pensante, *e*, l'attribut de la substance pensante; III. L'influe de Descartes sur la philosophie nouvelle, *a*, Spinoza, *b*, les Occasi listes, *c*, Leibnitz. Ces articles ont paru à part avec des additions le rapport de l'âme et du corps, sur la substance divine. Il en a rendu compte dans *Revue philosophique*, 1er janvier 1896, *Trai récents sur le néothomisme et la scolastique*, § VIII.

Pr. Dr. C. Gutberlet. *La liberté du vouloir et la psychol*

physiologique. — Dans les volumes antérieurs du *Ph. Jahrbuch*, Gutberlet avait examiné toutes les objections spéculatives de quelque valeur, qui, dans les temps modernes, ont été produites contre le fait (*Thatsache*) de la liberté. Dans *Natur und Offenbarung*, il s'est occupé de celles qu'on tire de la statistique. A propos du livre de Th. Ziehen (*Leitfaden der Physiologischen Psychologie in 14 Vorlesungen*), il aborde l'examen de celles qu'on emprunte à la psychologie physiologique.

PROF. DR. P. SCHANZ. *Religion et théorie de l'évolution* (deux articles). — L'évolution est à présent le mot de ralliement de toutes les sciences, physique et économie politique, histoire et philosophie. Pourquoi la plus jeune, la science des religions, ne se rangerait-elle pas aussi sous la bannière de l'évolution et du progrès? On s'est appuyé sur l'histoire du christianisme, pour écarter les dogmes, comme une invention postérieure de l'Église, puis, de cette formation ultérieure des dogmes, on a conclu à une évolution naturelle de la religion. C'est surtout aux conférences faites par Max Müller à Glasgow et réunies sous le titre de religion naturelle, que s'attaque Schanz. La religion naturelle, dit-il, conduit logiquement à la condamnation de toute révélation. Ce qu'on nomme religion naturelle, n'est qu'un système philosophique, pas autre chose, si on la déduit de l'histoire ou de la philosophie de la religion. Religion naturelle et connaissance naturelle de Dieu sont deux choses différentes. Ce n'est pas sans raison que les théologiens français et les philosophes de la religion s'appuient, en opposition aux naturalistes, sur le mot de Guizot : « Il n'y a pas de religion naturelle, car aussitôt que vous supprimez le surnaturel, la religion disparaît ».

P. A. LINSMEIER. S. J. *Les principes spéculatifs de la théorie optique des ondulations* (deux articles). — Les raisons sur lesquelles s'appuie l'hypothèse des ondulations sont nombreuses et plausibles; les difficultés qu'elle présente encore sont moindres que celles qui ont déjà été résolues et elles sont, à proprement parler, bien plutôt des obscurités. Or dans quelle science n'y en a-t-il pas?

PR. DR. Cl. BAEUMKER. *La dernière phase du Schopenhauérisme.* — Baeumker consacre deux articles au livre de Ritter von Feldegg (*Das Gefühl als fundament der Weltordnung*). Il en fait d'abord l'analyse : le sentiment est le fondement de la volonté, partant du monde entier. Du sentiment dans lequel le sujet et l'objet sont unis, viennent les séries objectives et subjectives, qui dépendent les unes des autres, matière et intelligence, mouvement et volonté. Puis Baeumker se demande quelle est la valeur de ce système. Feldegg disait que « Schopenhauer a bien posé le problème du monde, mais que lui-même en a donné une solution exacte, en trouvant la vérité définitive ». Baeumker y relève la confusion du concept fondamental, des preuves qui souvent sont aussi légères qu'une plume (*federleicht wiegen*), la négation du principe fondamental de toute pensée.

Pohle. *Nouvelles Revues philosophiques.* — Pohle signale l'ap rition de diverses Revues. Il insiste sur la disparition de *Rivista Filosofia scientifica* : « Puisque la *Rivista*, dit-il, était non seuleme l'esclave des idées antichrétiennes, mais encore ne rougissait pas prêcher le matérialisme le plus grossier, aucun ami d'une conceptio chrétienne du monde n'aura de raison pour en pleurer la disparition

Pr. Dr. Pohle. *Sur la détermination actuelle de l'infiniment peti* — Pohle, dans un premier article, donne les preuves rationnelles de divisibilité à l'infini du continu. Il se propose de discuter plus tard l opinions des mathématiciens.

Dr. F. X. Kiefl. *Le scepticisme de Gassendi et sa position par ra port au matérialisme.* — Trois articles ont été consacrés à Gassen par Kiefl et ont paru ensuite dans un volume intitulé *Gassend Erkenntnisstheorie und seine Stellung zum Materialismus, Mü chener Inaugural-Dissertation*, VI-104 p., dont Uebinger a donné u compte rendu (*Zeitschrift f. Ph. und ph. Kritik*, Bd. 104, h. 2, p. 25 L'ouvrage comprend trois parties : à propos de l'origine de la connai sance, il est question : I. du caractère empirique et sensualiste du sy tème ; II. de l'origine des idées de Dieu, d'esprit, de substance corp relle ; III. des axiomes de la raison ; IV. de la théorie de l'abstractio V. de la réduction des opérations logiques de la pensée ; VI. des contr dictions et des lacunes du système. Puis sous le titre « domaine de connaissance », Kiefl donne : I. caractéristique et genèse de la scepsi II. la guerre contre la méthode démonstrative ; III. contre tout sav transcendental ; IV. l'importance de la scepsis comme fondement tous les écrits postérieurs et spécialement (V) pour le *Syntagma ph losophicum*. La troisième expose la position de Gassendi relativeme au matérialisme. Les articles du *Philosophisches Jahrbuch* comprenne la troisième partie et une bonne partie de la seconde. Kiefl voit en G sendi un précurseur de Locke et de Kant, pour la théorie de la conna sance : d'un côté, il se distingue des sceptiques, en ce qu'il admet possibilité d'une connaissance qui a ses limites, mais qui nous su pour atteindre le but marqué à notre vie ; de l'autre il le rapproche Locke et l'oppose à l'aristotélisme, en ce que, pour lui, la destinati de l'homme est essentiellement pratique. Kiefl montre en outre q Gassendi, comme plus tard Stuart Mill, tout en déniant au syllogism une valeur démonstrative, lui accorde une haute importance, du c scientifique et pratique : il aurait ainsi, plus que Bacon, saisi la vérita méthode de la physique moderne. Gassendi admet d'ailleurs le sav théologique, qui réclame la certitude sans évidence et n'est pas fon sur la démonstration, comme le savoir qui suppose une connaissa des phénomènes conforme à l'expérience. Avant Descartes, dont *Dioptrique* ne parut qu'en 1637, Gassendi avait affirmé, dans ses *Ex citationes paradoxicæ*, de 1624, que la qualité de la sensation ne dép pas de l'action extérieure, mais de la manière dont elle se produit le sens : il avait donc exposé et, en une certaine mesure, justifié

théorie des qualités secondes. Enfin Gassendi ne saurait être, en aucune façon, considéré, ainsi que le voulait Lange, comme le père du matérialisme : il n'y a pas en lui de doctrines qu'on puisse tirer au matérialisme. La Mettrie s'est réclamé, au XVIIIe siècle, de Descartes et non de Gassendi ; les autres matérialistes de cette époque se sont rattachés à Épicure en un tout autre sens que Gassendi.

F. SCHMID. *Le concept du vrai.* — Deux articles où Schmid étudie : I. La vérité logique ; II. La vérité morale (qui se distingue de la vérité logique, comme *Wahrhaftigkeit* se distingue de *Wahrheit*) ; III. La vérité ontologique, qui est en corrélation avec la vérité logique et qu'on peut désigner par les mots *erkennbar* (connaissable), *echt* (véritable ou authentique), *mustergiltig* (valable comme modèle), correspondant à trois concepts voisins l'un de l'autre.

Dr ACHELIS. *Le concept de l'inconscient, au point de vue de la psychologie et de la théorie de la connaissance, chez Eduard von Hartmann.* — Deux articles écrits à l'occasion du cinquantenaire de Hartmann : la valeur vraiment scientifique de sa philosophie pourra de moins en moins être maintenue.

JOH. UEBINGER. *Le concept de la philosophie.* — Uebinger indique ce que fut la philosophie dans le passé et ce qu'elle doit aujourd'hui comprendre.

C. TH. ISENKRAHE. *L'objectivité et la certitude de la connaissance.* — Les idéalistes nient l'objectivité ; les sceptiques, la certitude de la connaissance. Isenkrahe combat les uns et les autres, en deux articles, s'occupant d'abord de l'objectivité de la connaissance sensible et suprasensible, ensuite de sa certitude.

BAHLMANN. S. J. *Le plan fondamental (Grundplan) de la science humaine.* — Trois articles, dans lesquels Bahlmann rappelle d'abord la classification des sciences chez Alcuin, Gerbert, Brunetto, Vincent de Beauvais, Avicenne, Mola Ahmed Ben Mustapha qui, à la fin du XVIe siècle, groupe 307 sciences en 7 classes, etc. Puis il propose une classification nouvelle. L'objet matériel du savoir humain, c'est tout le vrai et partant tout le connaissable, ou plus brièvement, tout ce à quoi s'applique le prédicat « être ». C'est : 1° Dieu, un en trois personnes, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, considéré en soi comme dans son action au dehors, en tant qu'archétype, que cause efficiente et finale ; 2° les créatures, dans leur être et leur agir. Le savoir humain, pensait Aristote, se divise naturellement comme les choses, dans leur possibilité d'être connues (*Erkennbarkeit*), se présentent à l'esprit qui les connaît. Partant, il y a une double division : logique, d'après les degrés sur lesquels notre connaissance s'étage ; ontologique, d'après l'ordre et l'homogénéité de la vérité définitivement acquise.

Dans l'ordre logique, les connaissances concrètes de l'expérience sont les premières. La méthode par laquelle on les obtient est scientifique, le résultat ne l'est pas, mais forme le point de départ nécessaire pour la science. Les sciences, auxquelles il conduit, portent sur le

naturel ou sur le surnaturel. Les premières sont théorétiques, prat ques ou historiques. Les théorétiques comprennent les sciences phys ques (mécanique, physique, chimie, botanique, zoologie, etc.), l mathématique, la philosophie des corps, la philosophie des corps natu rels et vivants, la philosophie de l'homme, la métaphysique général (ontologie), la métaphysique spéciale (Théodicée). La connaissance pr tique s'applique à l'intelligence et forme la logique : elle s'occupe d l'acquisition des idées par la recherche personnelle, par l'enseignemen étranger; de la communication des idées et de la formation de l'intell gence. Elle s'applique à la volonté (morale, pédagogie, politique); l'intelligence et à la volonté. L'esthétique, qui juge du beau ou qui l crée dans l'œuvre d'art, comporte une division des beaux-arts; archi tectonique et plastique (étendue), danse des anciens (mouvement musique (ton), peinture (couleurs), poésie épique, lyrique, dramatiqu (arts d'imagination); arts qui combinent des idées (beauté puremer spirituelle de la pensée). Enfin la connaissance pratique s'appliqu encore au développement extérieur, relativement à la personne humain (médecine, gymnastique, etc.) ou aux biens extérieurs (économique), o aux arts industriels.

Dans les sciences historiques, on peut distinguer : 1° l'histoire de phénomènes de la nature; 2° celle de l'homme, histoire extérieure (fait guerres, etc.), histoire de la civilisation, histoire morale (avec histoi des religions); 3° celle du plan divin du monde qui complète la phil sophie de l'histoire.

Les sciences du surnaturel constituent la croyance ou science inco plète, l'intuition ou science complète.

De même la classification ontologique, en ce qui concerne le surn turel, donne croyance et intuition. En ce qui concerne le naturel, e comprend l'ontologie (*ens ut sic*) et les sciences de l'être varié (*ens tale*) : 1° théodicée, 2° sciences des créatures, théorétiques (philosopl des substances créées — des corps, minéraux, plantes, animaux, (hommes, des esprits — sciences mathématiques et physiques); pratiqu (de l'intelligence, de la volonté, de l'intelligence et de la volonté, — développement extérieur); historiques (histoire des phénomènes néc saires de la nature — histoire de l'activité humaine dans ses trava intellectuels, dans sa conduite morale, histoire de l'humanité et plan divin réalisé dans le temps).

Cl. Baeumker. *Les manuscrits des œuvres d'Alain.* — Deux artic qui ont été signalés (*Rev. ph.*, janvier 1896, Travaux récents sur le n thomisme et la scolastique, § 2).

Pohle. *La détermination actuelle de l'infiniment petit.* — Po examine, dans un second article, les jugements des mathématicien 1° Témoignages directs pour la réalité des grandeurs infiniment petit 2° Témoignages indirects pour la réalité de ces grandeurs; 3° Tém gnages pour la détermination actuelle de ces grandeurs. — La phi sophie et la mathématique, conclut Pohle, ces deux filles merveilleu

du ciel, devraient s'unir, comme elles le furent dans l'antiquité et au moyen âge. Le philosophe ne déroge pas, s'il se tient avec la mathématique sur un bon pied, car Dieu lui-même est un mathématicien et en vérité le plus grand de tous, selon l'expression de Platon.

PROF. Dr CONST. GUTBERLET. *Le système philosophique de Paulsen.* — La conception que Paulsen se fait de l'univers est essentiellement le panthéisme spinoziste : c'est un monisme ou monothéisme idéaliste, qui doit tenir l'exact milieu entre le matérialisme et l'anthropomorphisme, auquel croit l'Église (*des Kirchenglaubens*). Gutberlet s'étonne que Paulsen puisse rapprocher l'idée chrétienne de Dieu de l'anthropomorphisme, dont elle est exactement le contraire.

PROF. Dr FR. X. PFEIFER. *Les miracles contredisent-ils les lois naturelles ou celles-ci sont-elles supprimées par eux?* — Deux articles à propos de la traduction allemande, par Euringer, du livre de Boissarie, *Lourdes, Histoire médicale, 1858-1891.* Pfeifer soutient que les miracles ne suppriment pas les lois naturelles.

F. PICAVET.

NÉCROLOGIE

Nous enregistrons avec regret la mort de deux collaborateurs, décédés dans le cours du mois de juillet dernier.

M. E. VACHEROT, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, avait publié dans la première année de ce recueil (1876, tome I, p. 248 et 367) une étude « sur les antécédents de la philosophie critique ». Dès cette époque d'ailleurs il avait à peu près renoncé aux recherches philosophiques pour se livrer tout entier à la politique militante. Sa doctrine et son rôle ont été l'objet d'un travail approfondi, paru dans la *Revue philosophique* (1880, tome XI, p. 21 et 196), par M. G. Séailles, dans sa série de Portraits des philosophes contemporains. Nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer nos lecteurs.

M. J. M. GUARDIA (mort le 19 juillet). Outre ses travaux de philologie, de critique littéraire et de médecine, qu'il n'y a pas lieu de mentionner ici, il s'est occupé surtout de l'histoire de la philosophie espagnole. Parmi les articles assez nombreux qu'il a publiés dans ce recueil, quelques-uns se rapportent à la psychologie médicale; mais ses préférences le portaient vers l'époque de la Renaissance (Études sur Raymond Lull, Huarte, Gomez Pereira, 1889, 1890). Il s'est cependant occupé quelquefois des contemporains (année 1892, tome I, p. 51 et 164). Ses deux articles sur « l'histoire de la philosophie en Espagne » et « la Misère philosophique en Espagne » (1890, I, 471, et 1893, II, 287), où il ne rendait peut-être pas assez justice aux efforts de quelques vivants, lui suscitèrent beaucoup de critiques et même d'ennemis au delà des Pyrénées.

On annonce aussi la mort (15 juillet) de W. PREYER, le physiologiste bien connu, l'un des principaux collaborateurs de la *Zeitschrift für Psychologie*. Son livre *Die Seele des Kindes*, traduit en français, vient d'atteindre en Allemagne sa quatrième édition.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. PENJON. *Précis de philosophie*, in-12. Paris, Delaplane.

Dr PH. TISSIÉ. *La fatigue et l'entraînement physique*. Paris, F. Alcan.

SÉDIR. *Les Incantations*, 2e édition, in-12. Paris, Chamuel.

FEUILLET STREIFF. *Synthèse psychologique*, in-8°. Paris.

GOURD. *Les trois dialectiques*, in-8°. Genève, Georg.

PITRES ET RÉGIS. *Des obsessions et des idées fixes*, in-8°. Bordeaux, Gounouilhou.

BOWERS PILLSBURG. *The reading of Words : a Study in apperception*, in-8°. New-York.

BERTRAND A. W. RUSSELL. *An Essay on the Foundations of Geometry*, in-8°. Cambridge, University Press.

W. BAUER. *Der ältere Pythagoreismus*, in-8°. Bern, Steiger.

P. BARTH. *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, in-8°. Leipzig, Reisland.

F. ERHARDT. *Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele*, in-8°. Leipzig, Reisland.

R. MÜLLER. *Hypnotismus und objektive Seelenforschung*, in-8°. Leipzig, Strauch.

H. GOMPERZ. *Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen*, in-8° Leipzig, Deuticke.

H. GOMPERZ. *Grundlegung der neusokratischen Philosophie*, in-12 Leipzig, Deuticke.

TH. VON FRIMMEL. *Kleine Galeriestudien*, in-8°. Leipzig, Meyer.

RUBIN. *Die Erkenntnisstheorie Maimons*, in-8°. Bern, Steiger.

C. WAZ FERREIRA. *Curso expositivo de psicologia elemental*, in-8° Montevideo, Dornalche.

J. ZOLAR. *Filosofia ligera*, in-12. Arequipa, Caceres.

GONZALEZ SERRANO. *Psicologia del Amor*, 2e édition, in-12. Madrid

M. SALES Y FERRÉ. *Tratado de Sociologia*, 3 vol. in-8°. Madrid, Suarez

L. M. BILLIA. *Sull'ipotesi dell'evoluzione*, in-8°. Torino, Bocca.

LOMBARDI. *Il dinamismo economico psichico*, in-8°. Napoli, D'Auria

Nous recevons le n° 1 d'une *Rivista italiana di sociologia* dirigée par MM. Bosco, Cavaglieri, Cognetti de Martis, Sergi, Tangorra et Tedesch (Bocca, éditeur), publiée à Rome tous les deux mois.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

LA GRAPHOLOGIE

Je voulais me borner à donner ici un aperçu sec et précis des modifications, des rectifications, heureuses à mon sens, apportées par M. Crépieux-Jamin à son livre *l'Écriture et le Caractère* dont la quatrième édition vient de paraître [1]. Mais voici qu'en lisant, ou plutôt en relisant cet ouvrage, tout pénétré du suc d'observations accumulées et coordonnées dans le plus judicieux esprit, je me suis laissé ressaisir au charme captivant du sujet non moins que de la manière dont il est traité, et je demande la permission de causer librement graphologie à propos du graphologue si distingué où elle s'incarne presque. Qu'ajouter d'ailleurs, en ce qui le concerne, à l'éloge muet, mais d'autant plus significatif, qui a été fait de son ouvrage par un célèbre criminaliste étranger, quand celui-ci — si l'on en croit un jugement de tribunal confirmé par un arrêt de la cour de Rouen — lui a fait l'honneur de se *l'assimiler* [2]?

Il n'est rien de si attachant qu'une science naissante ou adolescente, une science en herbe, voire même en espérance ou en projet. Voilà pourquoi l'anthropologie, à une époque récente, puis la psychologie expérimentale, puis la sociologie, la graphologie enfin — et je suis loin, comme on pense, de mettre cette dernière sur le même rang que les autres, mais elle mérite tout au moins d'être nommée bien au-dessous d'elles, comme une branche de la psychologie appliquée, — ont ou ont eu tant de sectateurs. C'est un bien et c'est un mal. Un mal, parce que l'engouement pour une chose nouvelle qui

1. Quand la 1re édition a paru, la *Revue philosophique*, il y a quelques années, en a donné un compte rendu très fidèle.

2. Si je fais allusion à ce débat judiciaire, où je n'ai pas à intervenir, ce n'est pas que je m'abuse sur l'autorité actuelle du savant renommé dont il s'agit; et je sais bien que son patronage est acquis d'avance à toutes les nouveautés indistinctement. Mais son témoignage en faveur de ces recherches a cependant une réelle valeur; car son écriture, précisément, est une de celles que l'application des règles graphologiques adoptées... et adaptées par lui oblige à juger avec le plus de sévérité, comme présentant notamment les signes manifestes d'une activité quelque peu désordonnée, sinon incohérente. On voit donc que l'adhésion publiquement donnée à la graphologie, et notamment à celle de M. Crépieux-Jamin, par cet éminent philonéiste de profession, émane du sentiment le plus désintéressé, le plus rempli d'abnégation scientifique, et doit faire excuser ce qu'il a pu y avoir de hardi dans le mode d'expression qu'elle a revêtu.

se montre au loin attire à elle un flot de *conquistadores* entreprenants et chimériques, plus propres à la discréditer qu'à la faire croître; et, en approchant des « nouveaux horizons » que ces enthousiastes nous signalent, on découvre souvent qu'ils ont pris pour un solide et pur profil de monts éternels les contours d'un nuage épais qui va se déformant. L'essentiel ici est donc, avant tout, de ne pas confondre les deux, d'écarter à la fois les préventions et les exagérations.

I

Il est, d'abord, un fait certain, c'est que, pour les adultes lettrés, l'écriture, du moins l'écriture dans la langue maternelle et l'écriture contemporaine, a une *physionomie*. Je ne dis pas toute écriture, même de notre temps et d'une langue que nous connaissons. Il en est d'à peu près inexpressives comme certains visages, et, d'une écriture à l'autre, comme d'un visage à l'autre, le degré d'expressivité est très variable, ce que les graphologues ont tort de ne pas inscrire en tête de leurs recueils. Une erreur très grave, qui semble assez répandue parmi eux, est de croire implicitement que leurs inductions peuvent s'appliquer avec une confiance à peu près égale à toutes les écritures. Leur premier soin doit être de mesurer à vue d'œil, d'après le degré d'expressivité d'une écriture, le degré non moins variable de probabilité dont le diagnostic fondé sur elle est susceptible. C'est ainsi que, lorsqu'on est habitué à consulter le baromètre, on sait fort bien discerner les cas où, d'après la vitesse ou la lenteur, la brusquerie ou la continuité de ses mouvements de hausse ou de baisse, on peut prédire à coup sûr ou seulement avec une probabilité plus ou moins grande le temps qu'il fera.

Mais ne parlons pas des écritures *qui ne disent rien*; occupons-nous de celles qui sont vives et *parlantes*, et elles sont les plus nombreuses. N'est-il pas déjà frappant et significatif que l'écriture puisse avoir de la *physionomie*? Précisons bien le sens de ce terme. Il ne veut pas dire seulement qu'une chose a son caractère individuel, qui la rend discernable, ni même son caractère individuel et vivant qui fait que le plus humble produit de la vie, le moindre coquillage, la moindre plume d'oiseau, un mouvement d'insecte ou d'amibe, a son empreinte propre et se distingue nettement, éminemment, de l'œuvre la plus haute ou du jeu le plus compliqué d'un mécanisme physique ou humain, astronomique ou social. Assurément, l'écriture, étant le geste fixé d'un être vivant, participe à cette propriété, et il n'est pas d'écriture, même la plus insignifiante, qui n'ait l'air vivant

et individuel. Mais *physionomie* veut dire, en outre, air parlant et personnel; et il est fort peu de choses vivantes qui aient le privilège de cet air-là. Dans le corps humain même, il n'y a que le visage qui nous impressionne de la sorte. Eh bien, parmi les résultats de nos travaux manuels, parmi les formes nées de nos mouvements corporels, notre écriture est privilégiée de la même façon que notre visage. Autrement dit, à la vue de ses traits, comme à l'aspect des traits d'une personne inconnue, avant tout examen, ce semble, et toute analyse de leur détail, leur synthèse spontanée s'imprime en nous et nous suggère un jugement vague, sympathique ou antipathique, favorable ou défavorable, sur la signification mentale de ces caractères extérieurs. Est-ce jugement ou sentiment qu'il faut dire ici? L'un et l'autre. L'étude de ces jugements *physionomiques* [1], en ce qui concerne soit l'écriture, soit le visage, présente au psychologue l'occasion de saisir, sous une forme bien nette, l'origine judiciaire des sentiments; j'ajoute, en remontant plus haut, et contrairement, en apparence, à ce que je viens de dire, l'origine analytique des synthèses.

En effet, si, maintenant, à la vue d'un inconnu, nous synthétisons visuellement ses traits en une impression forte et caractéristique, avant de les avoir analysés, persuadons-nous bien qu'il n'en a pas toujours été ainsi, de même que nous n'avons pas toujours perçu d'un coup d'œil toute une phrase d'un livre ou d'un morceau de musique, comme nous le faisons quand nous sommes lettrés ou musiciens. Il fut un temps, très lointain, où, encore au berceau, nous avons dû commencer à *épeler* le visage des personnes qui nous entouraient avant de le *lire* couramment. C'est peu à peu, ainsi, à force d'étudier un à un des nez, des bouches, des oreilles, et de monographier ces éléments d'expression, avec cette intensité et cette instabilité d'attention habituelles aux nouveau-nés, que nous sommes arrivés à nos *instantanés* d'ensemble. Le visage humain est la première région où voyage l'enfant qui ne marche pas encore, en ses promenade visuelles; le visage humain est cent fois, mille fois parcouru par son regard nomade avant d'être embrassé, étreint par lui dans sa totalité. A quel âge sa mère, sa nourrice, ses parents, ont-ils eu une physionomie pour lui? Assez tard sans doute. Et qu'on ne m'objecte pas que, de très bonne heure, il reconnaît ou semble reconnaître deux ou trois des personnes qui l'approchent. C'est comme si vous me disiez que, parce qu'un paysan, en police correctionnelle, discerne toujours, entre mille, sa bêche ou son couteau

1. D'autres diraient *physiognomoniques*, mais je bannis cet *augment* superflu.

qu'on lui a volés, cet outil a une physionomie à ses yeux. N
domestiques aussi, nos chats, nos chevaux, nous reconnai
qui ne prouve pas le moins du monde qu'ils aient le sent
la physionomie humaine. Autre chose, répétons-le, est d'êt
duellement discernable et d'être mentalement expressif.

La physionomie des écritures, en ceci, peut nous aider
comprendre la physionomie des visages. Car, si nous ne p
qu'à conjecturer, et bien vaguement, l'âge où celle-ci s'es
en nous, il nous est presque toujours possible, en recuei
souvenirs, de préciser l'époque de notre adolescence où les
de nos amis ont commencé à nous impressionner d'une
façon spéciale. Nous savons très bien qu'avant cette époq
écriture ne nous disait rien, et que, depuis cette époque, le
de celles qui nous ont dit quelque chose, ainsi que la cl
vivacité de leur expression physionomique, n'ont cessé de
Nous avons assisté en témoin intéressé et non oublieux à
travail intérieur, tandis que l'évolution mentale qui nous a
à l'expression physionomique des visages échappe entièr
notre mémoire. Il est donc naturel de demander au premie
phénomènes des explications sur la manière dont le second
produire. Et, si l'on accorde que dans les deux, l'analyse a
la synthèse, on déduira naturellement que, de part et d'
synthèse vaut ce qu'a valu l'analyse. A ce point de vue
logique de penser *a priori* que la physionomie de l'écriture
par des épellements opérés en plein âge de raison, a l
chances pour être moins trompeuse encore et plus instruc
la physionomie du visage, née de mêmes observations faites
ceau. Et l'expérience vient confirmer cette induction. Ajo
l'impression physionomique des visages est, dès notre enf
sentiment net et fort, presque achevé, et par conséquent,
tible de moins de perfectionnements et de rectifications au
la vie que ne peut l'être l'impression physionomique des é
restée embryonnaire et imparfaite jusqu'au jour où l'étu
graphologie, en la nourrissant de nouvelles analyses, la r
la rectifie et l'achève.

On dira que les mouvements propres de notre plume s
tenus dans certaines limites infranchissables et assujettis à
directions impérieuses par les formes traditionnelles et con
nelles de l'alphabet... Mais les mouvements individuels et o
des muscles de notre visage, qui lui impriment sa physion
sont-ils pas encore plus limités par les exigences hérédi
arbitraires de notre structure anatomique et physiologiqu

particularités de celle-ci, en tant que variations individuelles, ne sont-elles pas enchaînées plus strictement encore par la nécessité de reproduire un type spécifique, tradition religieuse aussi et convention obligatoire de la vie? Nos traits physiques ne sont-ils pas en quelque sorte l'écriture de la vie qui nous trace un moment sur le sable de la matière mouvante et puis nous efface? Et cette écriture-là, comparée à la nôtre, n'est-elle pas une écriture d'écolier, faiblement caractérisée en somme? Aussi a-t-on pu dire avec quelque vraisemblance — à tort du reste, selon moi — que, par rapport au type de l'espèce ou de la race, les variations individuelles sont secondaires, qu'elles sont pour lui, pour le détailler et le déployer, et non lui pour elles, pour les soutenir et les supporter. Mais rien de pareil ne peut être dit de l'écriture d'un lettré adulte. Il est clair ici que l'équivalent du type vivant, le type scriptural correct, est un simple moyen dont se sert et se joue librement l'individu, en des variantes originales, pour s'exprimer, pour transvaser son idée, imprégnée de son âme, dans l'âme d'autrui. — Aussi ne puis-je comprendre pourquoi les écrivains, par exemple les jeunes poètes, qui tiennent à se faire connaître à nous personnellement, nous offrent leur portrait en tête de leurs œuvres, quand il serait si simple de nous offrir plutôt à la première page leur autographe qui, le plus souvent, nous renseignerait beaucoup mieux. Et, certes, l'échange de photographies entre fiancés a du bon; mais, tout d'abord, je conseille sérieusement aux jeunes gens de ne jamais demander la main d'une jeune personne avant d'avoir consulté quelques échantillons de son écriture. Car c'est par des incompatibilités de caractère plutôt que d'intelligence ou même de cœur qu'on se brouille en ménage; et, précisément, rien n'est mieux exprimé par l'écriture que la douceur ou la raideur, la patience ou l'irritabilité, la bonhomie ou la prétention.

Comparaison qui peut aider à comprendre la raison d'être des répétitions et des similitudes universelles, et pourquoi il n'y a pas de variations sans ces thèmes, point d'originalité passagère sans ces banalités durables. Si on laisse le crayon d'un ornemaniste courir avec une entière liberté sur le papier, est-ce que les arabesques ainsi produites seront aussi significatives de lui-même, de son for intérieur, que son écriture? Non, si du moins il s'agit d'arabesques absolument fantaisistes, c'est-à-dire ne s'assujettissant à reproduire aucune forme vivante. Car les formes vivantes, je le répète, sont une sorte d'alphabet, et, précisément parce qu'elles s'imposent à la main du dessinateur comme les formes des lettres à la main de l'écrivain, elles lui permettent de se peindre soi-même

en dessinant n'importe quoi. Et, à ce propos, il serait curieux de rechercher les rapports que peut présenter l'écriture des dessinateurs ou des peintres avec leur manière artistique. Je suis persuadé qu'il en existe d'étroits et d'intimes. Je suis frappé, par exemple, en regardant l'écriture de M. Paul Baudry, dans le livre de M. Crépieux-Jamin (p. 325), de je ne sais quelle affinité qu'elle offre avec ses peintures. Je m'explique, en voyant cet autographe, pourquoi les élégantes femmes d'une nudité si fine et si distinguée qu'aime à peindre cet artiste ont le nez droit et un peu pointu avec une mollesse de corps si charmante.

Mais l'écriture, après tout, n'est que la fixation d'une partie de nos mouvements corporels; est-ce que la fixation, par un procédé quelconque, d'autres parties de nos mouvements, de notre démarche, de nos gestes corporels, ne pourrait pas donner lieu tout aussi bien à d'autres sciences nouvelles, analogues à la graphologie? Non, pas tout aussi bien. Accordons cependant une bonne part de vérité à cette assimilation. Il me semble apercevoir entre l'écriture de beaucoup de gens de ma connaissance et leur démarche ou leur gesticulation habituelle une ressemblance assez étroite. Par exemple, l'écriture saccadée, précipitée, incohérente, d'un de mes anciens collègues, m'a toujours rappelé étrangement la vivacité ridicule de ses gestes et sa façon de marcher avec accompagnement de tics nerveux. L'écriture gracieusement arrondie et nonchalamment évoluante de Mme *** a le caractère de tous ses mouvements, qui sont d'une grâce et d'une douceur parfaites. Je sais un magistrat qui écrit comme il parle, comme il marche et comme il gesticule : avec un *recto tono* d'une déductivité fatigante et infatigable; il a le geste et le pas, comme la plume, rabâcheurs. Un de mes amis avait dans son écriture une gaucherie, une circonspection embarrassée, qui se retrouvait dans sa façon de marcher en appuyant prudemment le talon d'abord, puis le reste du pied, et dans son geste indécis. D'ailleurs, en songeant à toutes les personnes d'extérieur gauche que j'ai connues, j'observe que leur écriture aussi a quelque chose de gauche. La gaucherie imprime caractère. Je suis persuadé qu'il a des hommes dont tous les mouvements, même ceux des organes intérieurs, le battement du pouls, ou la respiration, ont quelque chose de mou, de peu formé, de timide. Si l'on tentait à ce sujet des expériences avec le sphygmographe ou les appareils enregistreurs de M. Marey, je suis sûr qu'on aurait à noter des coïncidences curieuses. Je jurerais que, chez certaines femmes, tout est gracieux, même leurs courbes sphygmographiques; et que, chez certaines autres, tout est impérieux, dogmatique, autoritaire, même la circulation du sang

Mais, cela dit, empressons-nous de faire une remarque qui va restituer à la graphologie son rang véritable. C'est dans les plus petits mouvements des petits muscles volontaires que se concentre ou se précise l'expression des états d'âme. Les grands gestes et les grands mouvements du corps, même d'origine volontaire, sont beaucoup moins expressifs à cet égard que les moindres plis de la face; ils sont surtout propres à traduire des états de vie. Il en est ainsi par la raison bien simple qu'une force est d'autant plus aisée à diriger, et, par suite, d'autant plus semblable à ce qui la dirige, qu'elle est moins intense. Un filet d'eau est plus maniable qu'un fleuve, et, d'après les sinuosités d'un petit ruisseau, vous devinez bien mieux les désirs et les idées de l'ingénieur qui l'emploie aux fins de son usine, que vous n'avez l'idée de Paris à voir les contours de la Seine. Voilà pourquoi, entre tous les gestes corporels, l'écriture, suite de très petits gestes, notés comme par une série continue de photographies instantanées, est ce qu'il y a de plus éminemment expressif. — Le même principe est propre à nous expliquer pourquoi certaines écritures sont plus expressives que d'autres, pourquoi, par exemple, la grande écriture offre moins d'intérêt au graphologue que la petite [1], et pourquoi M. Crépieux-Jamin a raison de dire (p. 264) que « les petites marques d'inégalités (dans la dimension des lettres) ont plus de valeur pour mesurer la sensibilité générale que les grandes ». On comprend ainsi l'extrême difficulté qu'il y a à entrevoir le caractère de certaines femmes du monde à travers l'écriture à la mode, à la fois grande et anguleuse, derrière laquelle elles semblent se dissimuler en se drapant. En effet elle est doublement inexpressive, par ses dimensions et par ses angles.

Autre observation. L'écriture est d'autant plus expressive et animée, comme la parole, qu'elle est moins voulue pour elle-même, comme elle l'est chez le calligraphe et aussi chez les mondaines dont je viens de parler. Quand elle est un but, elle se propose de reproduire un modèle extérieur, un idéal imposé par autrui; mais, quand elle est un simple moyen, elle se conforme dans le vouloir à notre type intérieur et personnel par les déformations simplifiantes et abréviatives qu'elle fait subir au type conventionnel des lettres pour les plier le plus commodément possible à nos fins en écrivant. De même que ceux qui *s'écoutent parler* ont un parler factice et poncif, sans couleur ni relief, ainsi ceux qui *se regardent écrire*, c'est-à-dire qui soignent leur écriture pour la conformer à quelque

1. Jusqu'à un certain point du moins; car l'écriture minuscule présente à la direction psychique des mouvements de la main une difficulté inverse de celle que lui oppose la grandeur exagérée des caractères.

idéal de convention, ont une écriture sans caractère. Inutile de gra-phologiser là-dessus. Autant vaudrait appliquer la *physiognomon* de Lavater à un masque.

N'oublions pas cependant que, même quand nous écrivons le pl naturellement du monde, notre écriture n'est jamais purem utilitaire. Si lâchée qu'elle soit, elle répond toujours — et d'aut mieux qu'elle est plus lâchée, dans une certaine mesure — à u sorte de préoccupation esthétique, à un type personnel d'id scriptural que nous cherchons inconsciemment à réaliser pour n satisfaire l'œil en écrivant. — Car, et c'est une nouvelle analogie l'écriture et du visage, le sentiment du beau s'éveille en nous à vue de certaines écritures de la même manière qu'à la vue de c tains visages; et, en fait d'écritures belles aussi bien que de be visages, nous distinguons deux classes de beautés : la beauté *a démique* ou *calligraphique*, dont la beauté à la mode, changea d'après le temps et les lieux, est une variété singulière, et la bea *expressive*. La calligraphie nous procure un plaisir *sui generis* a logue à celui d'un pur profil grec. Mais combien plus profonde, p vivante, plus mordante, est la sensation causée par la plénit d'harmonie interne que présentent, dans leur caprice et l désordre apparents, dans leurs raccourcis pittoresques, mai écritures de philosophes, d'artistes, de poètes, celle de Locke exemple (p. 179 du livre de Crépieux-Jamin), celle de Victor H *quand il écrit ses vers* (p. 317), celles de Mirabeau (p. 88), ce aussi de Rubens, de Gounod, d'Alfred de Musset ! Elles ressemb à ces visages d'une savoureuse incorrection qui passionnent on sait pourquoi ni comment. La plupart de ces géniales écritures masculines; mais il en est aussi de féminines, plus gracieuses belles, dont la vue est une joie amoureuse des yeux. J'entends c de femmes en général artistes, ayant eu la chance, par le privi de leur émancipation, d'échapper au mensonge conventionne l'écriture à la mode. Mais celle-ci même, en dépit de sa hauteu de sa rigidité métallique, ne laisse pas d'avoir son charme par et c'est un attrait de plus de deviner la forme vraie sous ces bale d'acier, le visage sous cette voilette rabattue.

N'oublions pas non plus une chose qu'on est porté à mé naître quand on n'a vu que les écritures de son temps et de son p mais que les paléographes m'accorderont sans peine : c'est l'écriture est, avant tout, un produit social, autant qu'une œ individuelle. Quand on commence à déchiffrer des manuscrit xve, du xive siècle, on éprouve une illusion semblable à celle voyageur qui, pour la première fois, met le pied en Laponie o

Cafrerie : on trouve que toutes ces écritures contemporaines sont identiques, comme le voyageur croit avoir affaire toujours au même Cafre ou au même Lapon, tiré à un certain nombre d'exemplaires. A l'inverse, nous nous abusons non moins profondément à propos des écritures de notre âge et de nos compatriotes où nous ne sommes frappés que de leurs différences caractéristiques[1]. En réalité, l'écriture la plus originale est une combinaison de reflets conscients ou inconscients de l'écriture d'autrui ; conscients, quand c'est *une* ou *quelques* écritures que nous imitons comme un modèle extérieur ; inconscients, quand à l'aide de nombreuses écritures reflétées et assimilées, nous nous sommes fait un type interne, un sceau propre dont nous timbrons tout ce qui échappe à notre plume. Ici comme partout, il y a une complexité d'imitations entrelacées, car les imitations s'entrelacent incessamment comme les ondulations. Et les minuscules inventions d'où ces imitations rayonnent sont les créations individuelles de types d'écritures un peu plus saillants que d'autres, remarqués comme tels, et parmi lesquels il en est toujours un petit nombre qui, à une époque et dans un milieu donnés, prédominent, s'imposent, donnent un air de famille à tous les manuscrits d'un même siècle et d'une même région. N'allez pas m'objecter par hasard, que cette suggestion imitative à laquelle le « scripteur » obéit est un démenti au postulat sur lequel la graphologie se fonde. D'abord, la mesure dans laquelle chacun de nous échappe à cette contagion ambiante est propre à renseigner le graphologue sur la portée et la puissance de notre individualité. Puis, et surtout, notre originalité scripturale, et par suite intellectuelle ou morale, se marque précisément par le choix des reflets élémentaires dont nous l'avons composée et nourrie à notre insu.

II

Peut-être, il est vrai, me fera-t-on remarquer que, s'il en est ainsi, s'il faut tenir compte de tant d'éléments enchevêtrés et démêler dans ce fouillis la personnalité qui s'y entrevoit, le problème de la graphologie n'est pas facile. Et j'en conviens. Et j'ajoute même que

1. Aussi M. Crépieux-Jamin a-t-il raison d'écrire (p. 389) : « Pour bien parler d'un caractère, il faut connaître son milieu... Notre but, en traçant un portrait (graphologique), est de faire ressortir une personnalité sur son entourage... Dire d'un Espagnol qu'il est vif, ce n'est pas le différencier d'un autre Espagnol, tandis que le même trait de caractère qualifiera un Anglais... » D'où il conclut très bien que l'étude des *caractères nationaux* (et aussi bien régionaux, locaux) s'impose au graphologue. La graphologie ainsi comprise est sociologique autant que psychologique.

c'est la raison, au fond, du peu de cas qu'il faut faire, avec M. Cré-pieux-Jamin, de toutes les menues règles, de tous ces soi-disan liens indissolubles entre telle forme de telles lettres alphabétique et telle tendance de la personne, sur lesquels l'abbé Michon et l plupart de ses élèves ont prétendu jusqu'ici construire leur méthod de divination. Le malheur de tous ces signes particuliers, ce n'e pas seulement d'être faux parce que exclusifs, mais encore d'êtr étroits parce que bornés, dans leur emploi possible, à l'écritur d'une génération et d'une nation, et inapplicables en dehors de ce limites. Un moment, en lisant notre auteur, j'ai cru qu'il allait com bler cette grande lacune de ses prédécesseurs.

Il essaie, en effet, très heureusement, dans sa dernière édition une classification hiérarchique des signes graphiques, — non san analogie avec la classification hiérarchique des caractères végétau et animaux où l'histoire naturelle s'est fixée depuis Jussieu. Il m fin de la sorte à ce pêle-mêle sans principe, à ce dédale sans fil, c l'on brouillait les signes les plus particuliers avec les plus gén raux. C'est un réel progrès de dégager ces derniers et d'établir le domination, et les conséquences de ce perfectionnement seraie considérables au point de vue que je viens d'indiquer, si l'on éta autorisé à penser, comme je le conjecture, que ces signes domin teurs, tirés de la vitesse et de l'énergie de l'écriture, de sa dime sion, de sa forme générale, de sa direction ascendante ou desce dante, de sa continuité ou de sa discontinuité, de son ordonnan d'ensemble [1], sont susceptibles d'application aux écritures ancienn ou étrangères, qui sait même, *mutatis mutandis*, par delà les fro tières de notre alphabet latin, à l'écriture cursive des Egyptiens d'autres peuples de l'antiquité. Mais je dois reconnaître que M. Cr pieux-Jamin ne se lance point dans cette voie, périlleuse, je l'avou encore plus que féconde. Le temps n'est pas encore venu, il viendr je l'espère, des paléographes graphologues qui, ayant expérimen quelques-uns de ces signes généraux et reconnu leur significati à longue portée, les emploieront, beaucoup plus sérieusement q l'abbé Michon, à résoudre une foule de problèmes historiques, éclaircir les obscurités de certaines grandes figures voilées et éni matiques du passé, de certains génies troubles, équivoques, do l'écriture heureusement nous reste et pourra nous permettre un jo

1. « Si nous opérons une réduction sévère des signes généraux, par élimin tions successives, nous nous trouvons en présence de six éléments fondame taux : l'intensité (ce terme comprenant la vitesse et l'énergie), la forme, dimension, la continuité, la direction, l'ordonnance. Les signes particuliers so des modes des signes généraux... » (p. 91).

de les photographier moralement à la distance de plusieurs siècles. Que de grands hommes dont nous ne possédons pas même un portrait gravé, un profil, une silhouette, mais qui nous ont laissé des autographes tracés d'une main timide ou hardie, lente ou fiévreuse, et d'autant plus expressifs parfois que plus indéchiffrables? Si, au lieu de se borner à les déchiffrer comme sens, on cherchait à interpréter leur physionomie, à la scruter, à l'analyser, je crois que bien souvent on serait mieux payé de ses peines. Il y aurait aussi à étudier curieusement, à embrasser d'une vue d'ensemble les *types nationaux* et les *types historiques* d'écritures, et à rechercher s'ils correspondent aux différences d'idéal national et d'idéal historique des peuples. — Laissons là ces perspectives cependant, et revenons à la réalité actuelle.

L'écriture n'est pas seulement un produit social, elle est aussi un rapport social, un rapport de nous à autrui le plus souvent, mais, souvent aussi, de nous à nous-même. Or, elle se modifie un peu, beaucoup, suivant que nous écrivons pour nous seul, pour fixer nos souvenirs et les relire plus tard, ou pour enseigner ou commander quelque chose à autrui; et elle diffère, dans ce dernier cas, suivant le rang, le sexe, l'âge, le degré d'instruction, le degré d'intimité avec nous de notre correspondant. Voilà pourquoi, notamment, l'écriture de l'adresse d'une lettre, qui est destinée à être lue par le facteur, est toujours plus lisible et tout autre que celle du corps de la lettre. On n'écrit pas à une dame comme à un paysan, à une femme que l'on courtise comme à un personnage dont l'on demande la protection. A un inconnu on écrit d'une écriture plus apprêtée. Pour bien connaître un « scripteur » il faut avoir de lui des autographes adressés à diverses sortes de gens.

Ce n'est pas tout. Si l'idée se fait son style, le style se fait son écriture, et, en changeant de style, c'est-à-dire de sujet, on modifie son écriture[1]. Je le demande aux jeunes poètes : n'est-il pas vrai qu'ils ont une écriture spéciale quand ils recopient leurs propres vers, une écriture bien plus harmonieuse alors, bien plus esthétiquement formée, que celle dont ils font usage pour recopier leur prose. C'est que en recopiant leurs vers ils ont cherché instinctivement à mettre leur écriture en harmonie avec ce formalisme esthétique inhérent à la poésie, splendeur des mots, où la forme (comme dans le droit primitif) emporte le fond. Ils sont rentrés

1. Ajoutons que chacun de nous a sa plume de prédilection et qu'on ne sait pas écrire avec la plume d'autrui. La variété si grande des plumes fabriquées tient à la nécessité de fournir aux clients un choix abondant qui permette à leur écriture propre de trouver la plume qui lui convient le mieux.

ainsi, momentanément, dans la peau de leur rôle poétique. Il y a de l'auto-suggestion graphologique là dedans. Mon pauvre ami Delbeuf m'a dit un jour (avec preuves à l'appui) que son écriture, quand il écrivait sur des sujets mathématiques, se redressait, s'émondait, se ralentissait étonnamment, et, de fait, ne ressemblait guère alors à son écriture ordinaire, si fiévreusement mouvementée, plus riche que sobre, toujours lisible du reste, et d'une netteté singulière en sa fougue et son inclinaison quasi juvéniles.

Il y a, à l'usage des graphologues, une manière excellente de pratiquer le *connais-toi toi-même* de Socrate : « observer avec soin sa propre écriture » : elle est le fidèle miroir et des changements profonds qu'apporte en nous la suite des âges [1] et des oscillations de hausse ou de baisse que traverse notre santé physique, morale et intellectuelle. Telle *phase* de mon écriture — je la reconnais très bien au passage — marque l'apogée de mon état mental, le maximum de vie cérébrale où il m'est permis d'atteindre; telle autre, mes états de dépression maxima. Chacun peut faire les mêmes remarques sur soi-même. Il est des écritures joyeuses, d'autres tristes, cela saute aux yeux.

Et, à travers toutes ces variations, l'identité de l'écriture, au fond, persiste, énigmatique et indéniable, comme l'identité de la personne! Toutefois, les transformations mentales produites par un épanchement et une lésion du cerveau, s'accompagnent de transformations graphiques qui rendent l'écriture à peu près méconnaissable. J'ai observé le fait, d'une manière frappante, chez un de mes amis, qui, après sa guérison, retrouva sa grande et belle écriture subitement perdue après son attaque et remplacée par une écriture menue, timorée, *décaractérisée*. La *décaractérisation* de l'écriture, même faible et passagère, me paraît être un symptôme inquiétant. — Est-ce à dire que l'observation des écritures puisse sérieusement aider le diagnostic du médecin, et spécialement de l'aliéniste? Non. M. Crépieux-Jamin a cherché les signes graphologique de l'hystérie, mais il reconnaît avec une bonne foi des plus louables qu'il ne les a point trouvées. Et, malgré tout, que dites-vous de ceci? « Étudiée sur quarante-cinq écritures, l'hystérie s'est révélée vingt-quatre fois par de l'inégalité et de grands mouvements de plume très vifs; neuf fois par les mêmes signes et de grandes lettres; trois fois par de

1. Notons, en passant, qu'on devrait, avant tout, pour faire avancer la graphologie, s'adresser à un nombre notable de psychologues et leur demander des spécimens variés de leur écriture aux divers âges de leur vie. La comparaison mettrait sur la trace des *tendances générales* qui président à l'évolution individuelle de l'écriture.

grands mouvements de plume et de la confusion; cinq fois par une écriture très inclinée et des traits vifs; quatre fois par une écriture très inclinée et une vivacité apparemment modérée. » Eh bien, cela ne lui a nullement suffi. Il a conclu que « les résultats de cette expérience sont assez insignifiants » et que « l'indice graphologique de l'hystérie nous manque ». Il y a loin de cette sagesse à l'illusion de ces anthropologistes qui, parce qu'ils ont cru constater chez les criminels, dans la proportion de 30 à 40 sur 100, certaines et multiples malformations craniennes ou corporelles, se persuadent avoir découvert ainsi le *type* anatomique du criminel-né. La seule conclusion que l'éminent graphologue se juge autorisé à tirer de son expérience ci-dessus relatée et de beaucoup d'autres observations en s'appuyant sur l'autorité de Tardieu, c'est que « toutes les marques de désordre dans l'écriture, qu'elles soient constituées par des exagérations, des omissions ou des adjonctions anormales, sont des signes graphologiques possibles de la folie ». Voilà, *mutatis mutandis*, tout ce qu'il y a à dire des anomalies anatomiques et physiologiques comme indices quelconques de prédispositions natives à la criminalité.

A propos des changements que les altérations de la personnalité et ses dédoublements peuvent apporter dans la manière d'écrire, je n'ai pas besoin de rappeler aux lecteurs de la *Revue philosophique* les remarquables expériences, dont ils ont eu la primeur, relatives aux métamorphoses scripturales produites par suggestion hypnotique [1]. Ce sont là, quoi qu'on ait pu dire, de fortes présomptions en faveur de la vérité de certaines règles graphologiques. (Je dis *règles* et non pas *lois*, car on sait que toute règle comporte exception.) M. Crépieux-Jamin a repris ces expériences en essayant de la suggestion à l'état de veille, et il est arrivé, chose assez significative, aux mêmes résultats.

III

Mais, par toutes les considérations qui précèdent, et qui concourent à donner confiance dans les inductions à tirer de l'écriture, c'est-à-dire dans la possibilité de la graphologie j'ai plutôt fait le tour de mon sujet que je n'y suis entré à fond. Pénétrons-y davantage maintenant, et demandons-nous dans quelle mesure les graphologues sont réellement parvenus à préciser les rapports entre l'écriture et la personne, et avec quelle probabilité, en appliquant leurs règles, on peut se risquer à induire celle-ci de

1. Voir *Revue philos.*, avril 1886, *Essais de graphol. expérimentale*, par Ferrari, Héricourt et Richet.

celle-là. Leur travail, en somme, a-t-il été vain ou utile à quelque chose? — Il a eu cela de bon, d'abord, à mon avis, de superposer peu à peu une graphologie consciente à cette graphologie inconsciente qui l'a précédée, qui toujours l'accompagne, en vertu de ce sentiment physionomique dont j'ai parlé plus haut, et à laquelle elle doit servir de correctif et de complément. Un examinateur au baccalauréat, qui n'est point graphologue, me disait récemment qu'il était assez fortement influencé par l'écriture des candidats, et qu'il en recevait, à première vue, avant toute lecture, une impression favorable ou défavorable. En général, a-t-il ajouté, la lecture des compositions confirme cette impression au lieu de la démentir. — Pour moi, je puis affirmer que, ayant reçu un nombre considérable de lettres émanées d'inconnus, je me suis souvent laissé guider, pour la réponse à leur faire, par l'examen graphologique de leur écriture, et n'ai jamais eu à m'en repentir. Plusieurs fois, j'ai pris des renseignements après coup sur ceux dont le caractère m'avait paru suspect et suggéré d'évasives réponses, et j'ai appris qu'ils avaient un penchant marqué à l'escroquerie. — Rien ne m'irrite autant que de recevoir d'un inconnu une lettre écrite avec la machine à écrire. Et, disons-le en passant, de tous les abus d'un philonéisme extravagant, il n'en est point de plus absurde que l'invasion de cette *machinoscripture*. Une lettre amicale ainsi *imprimée* perd tout caractère d'intimité; et on n'imagine pas un billet d'amour sorti de cet appareil.

En lisant les graphologues, je dois le reconnaître, on ressent un grand embarras, surtout si on les compare et si on s'aperçoit de leurs contradictions de détail, pas très fréquentes d'ailleurs. Mais quand l'écolier qui commence le latin cherche dans son dictionnaire la signification du mot *legere*, et qu'il trouve cette énumération d'acceptions disparates : « *rassembler, dérober, replier, longer, élire, passer en revue, lire* », il n'est pas moins embarrassé que ne l'est l'apprenti graphologue qui lit ceci : « *angles aux finales, entêtement, netteté, violence* » ; ou bien : « *n et m minuscules en forme d'u, douceur, faiblesse, bienveillance* » ; ou bien « *e minuscule en accent circonflexe, bienveillance, douceur, réserve* », etc. Cela veut dire que la graphologie est une langue qui, comme toute langue, abonde en synonymes et prête à chaque mot de multiples acceptions. Rebuté par cette multiplicité de sens et ces synonymes, l'écolier aurait tort pourtant de rejeter son dictionnaire, de le regarder comme une œuvre de pure fantaisie. Evidemment, c'est par le contexte que le sens de chaque mot, et aussi bien de chaque signe scriptural, veut être précisé. De même que du groupement logique des mots se

égage quelque chose de net et de précis, qui n'est le sens d'aucun
iot, à savoir le sens de la phrase, ainsi de la combinaison logique
es signes scripturaux s'engendre ce que les graphologues appellent
ine *résultante*, sens de leur phrase à eux.

Mais les résultantes, il ne faut les demander à aucun manuel.
lles doivent jaillir d'elles-mêmes, après un examen plus ou moins
iinutieux, de cette synthèse physionomique qui, je l'ai déjà dit, se
rme en nous spontanément et que la graphologie a tout simple-
ient pour effet de refondre en pleine conscience, d'aviver,
aiguiser, de réformer en la reformant. Le graphologue est devant
ne écriture comme le critique d'art devant un tableau, ou plutôt
ne galerie. Après avoir regardé attentivement, vu, revu, les tableaux
un même maître ou d'une école, que fait le critique ou que doit-il
ire, d'après Taine? Il se recueille, condense ses souvenirs en une
ipression finale et interroge cette impression; c'est sa propre sen-
bilité maintenant qu'il analyse comme tout à l'heure les peintures;
st à elle, synthèse lente et originale, qu'il demande, en l'attisant,
l'aiguisant pour la mieux sentir poindre, le mot propre, le mot
ste, où se résumera le caractère dominant d'un style individuel
collectif. Mais, pour cela, il sera nécessaire avant tout qu'il ait
séqué chaque toile séparément, étudié, deviné les procédés, refait
ur ainsi dire avec la main les mouvements du pinceau. Alors,
int synthétisé les traits de chaque toile, de chaque paysage par
emple, en un état d'âme du peintre, il sera en mesure de synthé-
er ces états d'âmes divers en un même timbre d'âme tout per-
inel dont il percevra finement l'écho dans son propre cœur.

Et le graphologue ne fait pas autre chose. Il a appris, je le sup-
se, tous les signes graphologiques, clavier délicat dont il faut
'il joue avec légèreté; il les essaie, il les applique rapidement à
criture qu'on lui soumet, mais ce travail n'est que préparatoire et
opre seulement à former peu à peu en lui, à éclaircir, à accen-
er, une impression caractéristique qu'il écoute en fermant les
ix. S'il écoute bien et longtemps, il finira souvent, très souvent
pas toujours cependant, car, je le répète, il est des écritures
xpressives — par ressentir une sorte d'impulsion interne qui
clinera à diagnostiquer en tel ou tel sens. Seulement, sa recherche
quelque chose de bien plus subtil que celle du critique d'art.
n'est pas simplement ni précisément un type d'imagination ou
sensibilité, c'est toute une organisation mentale qu'il doit carac-
ser en spécifiant surtout ses rapports complexes et infiniment
és avec le milieu social. Aussi un seul regard ne saurait-il lui
ire; après avoir fermé les yeux pour se recueillir, il est néces-

saire qu'il les rouvre pour scruter de nouveau les vivants hiéroglyphes; et, par une série d'interrogations de ce genre, suivies de réponses qu'il se fournit à lui-même, il parvient, s'il a du flair, à dérouler, en se laissant guider par je ne sais quelle orientation indéfinissable, un signalement psychique parfois extraordinaire de ressemblance. Il semble, en somme, que cette espèce de divination soit de nature assez semblable à la *lecture des pensées* d'une personne dont on tient la main et qui à son insu nous renseigne, grâce à d'imperceptibles mouvements [1]. La main ici, c'est celle du « scripteur », main absente, il est vrai, mais redevenue présente et active, par sa reviviscence intérieure.

Telle est du moins la méthode que je me permets de conseiller et que j'ai vue fréquemment réussir. On commence par faire de la graphologie ainsi pour s'amuser, et on finit par se prendre à ce jeu, qui devient vite une passion et une conviction des plus fortes. Au début, on s'étonne de tomber si juste en voyant se confirmer des diagnostics qu'on formule avec hésitation, et sans beaucoup y croire. A la fin, on ne s'étonne plus que de ses échecs, quand, par exception, on se trompe... Car il faut bien avouer que le graphologue s'égare parfois dans le dédale de ses inductions, comme le pigeon voyageur dans les airs.

Ce qui manque le plus aux graphologues, avouons-le enfin, c'est d'être psychologues. Comment se ferait-on une idée nette et juste des signes, si l'on ne possède qu'une idée confuse ou fausse de la chose signifiée? Ce reproche s'adresse surtout à l'abbé Michon (le créateur de la graphologie pourtant, ne l'oublions pas) qui faisait jouer, par exemple, à la prétendue opposition de la *déductivité* et de l'*intuitivité* un rôle si disproportionné à son importance. Mais, chez M. Crépieux-Jamin lui-même, je ne vois point se dessiner clairement les grandes lignes psychologiques, car sa division tripartite de l'*intelligence*, de la *moralité* et de la *volonté*, mises sur le même rang comme aspects généraux de la personne, méconnaît visiblement le caractère subordonné de la moralité, par laquelle on entend un ensemble de directions de la volonté, singulièrement intéressantes, il est vrai, au point de vue social. Son énumération des qualités de la personne en tant que morales est aussi assez arbitraire : « l'activité, la sensibilité, la simplicité, la modération, la distinction, la droiture, l'altruisme, avec leurs contraires. » Ces trois mots : *franchise*, *équité*, *bonté*,

1. Aussi n'est-ce pas sans une certaine affinité réelle et vaguement sentie que ces deux *divertissements*, la graphologie et la lecture des pensées, ont été souvent rapprochées dans des réunions mondaines.

avec leurs contraires, me paraissent suffire pour résumer tout ce qui a trait à l'homme moral. *L'activité* et la *paresse* se rapportent à la volonté en général, la *simplicité* et la *prétention* sont relatives à l'opinion qu'on a de soi-même et qui tient encore plus à la justesse ou à la fausseté de l'esprit qu'à une disposition vertueuse ou vicieuse. La *distinction* ou la *vulgarité* n'ont rien à voir ici — S'il ne s'agit que d'une division pratique, j'aime bien mieux celle de la *supériorité* ou de l'*infériorité* mentale en général, et ce n'est pas un faible mérite d'avoir montré, comme l'a si bien fait notre auteur, que les mêmes signes changent tout à fait de sens suivant qu'ils se combinent avec ceux qui dénotent un homme supérieur ou un homme inférieur à une certaine *taille moyenne* d'intelligence et de caractère.

Ce qui excuse les graphologues, c'est que les psychologues sont loin encore de s'accorder sur une classification un peu stable et complète, je ne dis pas des *caractères* seulement, mais à la fois des *natures d'esprit* et des *caractères*. Malgré les beaux travaux de MM. Ribot, Paulhan, Fouillée sur ce champ si vaste, qu'ils ont eu l'honneur de défricher (sans oublier Sainte-Beuve quelque part à propos des *natures d'esprit*), il reste beaucoup d'obscurités à éclaircir. La première chose à faire, ce nous semble, c'est de distinguer les deux versants de la personne, le versant *judiciaire* et le versant *volontaire*. Le premier est formé (je n'ai pas à dire ici comment) par le développement de la croyance, le second par le développement du désir, et les deux par la combinaison de l'un ou de l'autre l'un avec l'autre et avec les impressions des sens, en des harmonies complexes où tour à tour l'un et l'autre donnent le ton. Je sais bien que tout cela s'enchevêtre en nous, mais c'est cet écheveau qu'il s'agit de débrouiller.

La première question est donc de savoir comment se traduit graphiquement cette dualité psychique, et, ensuite, si l'écriture offre des moyens de reconnaitre : 1° l'intensité relative de la croyance ou du désir, de l'affirmation ou de la volonté, 2° leurs différences de direction, du moins en tant qu'elles intéressent l'homme social; 3° leur répartition, ou leur tendance à se répartir soit entre un petit groupe compact d'idées fortement crues et désirées, solidement enchainées (fanatiques ou savants — obstinés ou passionnés), soit entre un groupe relativement vaste d'idées faiblement crues ou désirées, d'un enchainement moins rigoureux (sceptiques ou philosophes critiques, — caractères légers ou modérés), soit enfin (grands systématiques — grands politiques) entre les éléments à la fois très nombreux et très fortement saisis de grandioses synthèses. — En d'autres termes, il s'agit de spécifier la manière de croire et la

manière de désirer, encore plus que la manière de sentir, qui est cependant le point commun d'application de ces deux forces internes. La manière de croire, de juger, et aussi bien de désirer, de vouloir, peut être faible ou forte, lente ou prompte, changeante ou constante, incohérente ou logique, étroite ou vaste, superficielle ou profonde. La diversité des *talents* ou des *vocations* provient tout simplement des divers points d'application que celle des sensibilités et des tempéraments fournit à une même *trempe d'esprit* ou de *caractère* définie comme il vient d'être indiqué. N'oublions pas surtout de distinguer, dans n'importe quel type de la pensée ou du vouloir, l'attitude naturellement active ou passive, la tendance à l'initiative, soit dogmatique, soit impérieuse, ou à l'imitation, soit crédule, soit docile : division en quelque sorte perpendiculaire à la précédente. Ne confondons pas les *meneurs* avec les *menés*, ce qui serait encore plus grave que de confondre les supérieurs et les inférieurs, et ne revient pas du tout au même. Ne confondons pas non plus les meneurs dogmatiques avec les meneurs autoritaires. Certes, on peut être à la fois l'un et l'autre, mais non au même degré. Est-ce que la plupart des despotes ne sont pas, au fond, des sceptiques? Et est-ce que les grands dogmatiques, les esprits systématiques, ne sont pas en général assez faibles de caractère et assez docilement menés dans la vie pratique, dans la vie politique? D'autre part, les dogmatiques peuvent être violents ou persuasifs (Bossuet et Fénelon) et les autoritaires peuvent être impérieux ou suggestifs, despotes ou diplomates (Napoléon et Talleyrand).

Il convient aussi de distinguer, en fait de manières générales de croire et de désirer, certaines tendances capitales dans la vie de société; par exemple : 1° le croire principalement affirmatif ou principalement négatif, l'un qui fait l'inventeur, l'autre qui fait le critique (ou le contradicteur-né), et le désirer principalement positif ou principalement négatif, l'un qui fait l'homme de gouvernement, c'autre qui fait l'homme d'opposition (ou le rebelle-né); 2° le penhlant au croire, au désirer optimiste, enthousiaste, joyeux, ou le penchant au croire, au désirer pessimiste, découragé, triste; deux pôles de l'âme, représentés dans les maisons de fou par les maniaques et les mélancoliques, entre lesquels oscillent les personnes dites raisonnables; 3° la propension au jugement désintéressé ou intéressé, à l'action généreuse ou égoïste. — Mais je m'arrête, n'ayant point la prétention de tracer en quelques lignes une classification complète des types psychologiques.

Ce que je tiens à faire remarquer, c'est que l'esquisse précédente permet déjà, si je ne m'abuse, de prêter aux signes graphologiques

une coordination et une interprétation meilleures. — D'abord, est-ce que la croyance, avec tout le côté de l'âme qui s'y rattache, ne se peint pas, avant tout, par la *forme*, et le désir ou tout le côté désireux de la personne par le *mouvement* de l'écriture? — Qu'on ne m'objecte pas qu'il est impossible de discerner le mouvement scriptural des formes scripturales par lesquelles il est perçu; car, s'il est perçu à travers elles, *et d'autant mieux qu'elles sont plus déformées*, il n'est pas elles, tandis que les formes, elles, sont perçues directement *et d'autant mieux qu'elles suggèrent moins le mouvement de la main* d'où elles procèdent. En effet, elles seraient mieux perçues encore s'il n'y avait pas de mouvement du tout; et c'est le cas des caractères d'imprimerie. Observons que les caractères d'imprimerie sont droits et non inclinés, et qu'ils sont détachés et non liés; clos en soi et non poussés hors de soi; et je ne crois pas m'aventurer en affirmant que l'écriture, quand elle recherche le maximum de clarté, ce qui est le cas des dogmatiques et des persuasifs [1], affecte le redressement et le détachement des lettres. Ce ne sont pas là des signes d'insensibilité et d'intuitivité, comme le croyait Michon, mais bien des signes d'affirmation forte. Toutes les fois qu'on fait porter l'affirmation sur un mot, sur une phrase, qu'on veut accentuer, on redresse alors son écriture et on détache les lettres, on les individualise. Redresser et détacher ainsi, c'est comme souligner. Plus on cherche à être clair, démonstratif, à communiquer sa croyance, moins on penche son écriture. Car elle se déforme inutilement en s'inclinant. Et le logicien, l'intellectuel, se reconnaît à ceci qu'il n'admet que des déformations utiles à la commodité de sa main sans être trop nuisibles à sa *lisibilité*. C'est un grand signe de supériorité, soit dit en passant, quand l'écriture, en dépit de mutilations très fortes qu'elle fait subir au type traditionnel et scolaire des lettres, dont elle s'éloigne fort, de la suppression même de quelques-uns d'elles, reste lisible, étrangement lisible, en vertu d'une corrélation harmonique de ces anomalies. Les abréviations quasi sténographiques de l'intellectuel portent toujours sur la partie accessoire du mot, la désinence, jamais sur le radical. Ni l'homme inintelligent, ni l'homme d'action et de passion, même intelligent, n'ont de ces scrupules instinctifs.

Or, si la croyance est un état statique, le désir est un état dyna-

1. La force de la croyance est ce que les graphologues confondent avec d'autres caractères dans l'expression de *clarté d'esprit*. Et, de fait, on ne croit et on ne fait croire fortement qu'à ce qu'on saisit et fait saisir clairement. Il est à remarquer que les signes de la *clarté* ou de la *confusion* d'esprit sont de ceux qui trompent le moins en graphologie.

mique, et, comme tel, s'exprime, non par la tranquille lucidité la solidité lente, mais par l'activité intense de l'écriture, par sa dité ou pour ainsi dire par sa quantité de mouvement. D'ai l'expression graphique du désir est bien différente, suivant q condense en volonté ou se répand en passion, et l'écritu passionné est autrement agitée que celle du despote. Celle- plus anguleuse, celle-là plus fluxueuse. Mais l'une et l'autr d'ordinaire plus penchées, et toujours plus liées, moins s moins lisibles que celles des théoriciens ou des dogmatiqu dogmatisme est conservateur des formes, il interdit les fior il a l'orgueil calme, et, avant tout, veut la clarté. Rassemb lettres des philosophes de votre connaissance (je songe à be que je n'ose nommer) et comparez-les à ce merveilleux anto de Bismarck que je trouve dans le livre de M. Louis Desc (p. 78) [1], à celui de Gambetta que reproduit Crépieux-Jamin (à celui de Napoléon, bien connu, tous indéchiffrables. Aut dernières écritures sont *mouvementées*, autant les premièr relativement *formées*, même dans leurs déformations. Les pre sont tout autrement nettes que les dernières : si celle de Ga reste claire malgré sa luxuriante végétation de jambages, n pas parce que cet impérieux et cet ambitieux était aussi u vaincu? Et remarquez que la plupart de ces écritures d'am ou d'agités sont plus penchées, je le répète, que celles des lo et des philosophes, des poètes même et des romanciers à ten dogmatiques et systématiques, tels que Victor Hugo et Zola l'on devrait conclure que Bismarck et autres étaient plus tendr le poète des *Contemplations*, s'il n'était vrai qu'on s'est mé crois, sur la signification précise de l'inclinaison des lettre Comparez la grande, droite, lapidaire écriture de Victor d'une beauté toute morphologique pour ainsi dire, à ce Lamartine, ce rêveur mollement penseur, mais prestigieux neur et charmeur de foules. Celle-ci n'est pas sculpturale, c arrêtée, comme celle-là [2], elle est coulante et fluide, sans couchée comme une moisson mûre sous le vent, et belle seul élan rapide. Elle est faite aussi d'éléments plus recti moins arrondis, car la rapidité du mouvement, ou son int

1. *La philosophie de l'écriture* (Alcan, éditeur, 1892). Cet ouvrage se mande, entre autres réels mérites, par une bibliographie abondante et c cieusement faite.

2. L'écriture de Jules Ferry (p. 81) semble faire exception. Elle est re détachée. Aussi est-elle d'un dogmatique avant tout, d'un *entêté* si l' volontaire par ténacité d'idée, non par fougue de tempérament.

3. Les deux se voient dans Crépieux-Jamin (p. 317 et 71).

veut la ligne droite [1], comme la forme nette *circonscrite* veut des lignes courbes plutôt ou du moins des droites qui ferment ou tendent à fermer un espace. Toute en lignes droites aussi, mais bien plus grandes et plus dures, en éclairs réguliers et précipités, est la fulgurante écriture de Bismarck, dont la comparaison avec celles d'Hugo, de Wagner, de Rubens, est instructive et confirme, ce nous semble, notre manière de voir [2]. — Une écriture très arrondie indique invariablement la faiblesse et l'indécision du vouloir, mais non de l'intelligence. Voyez l'écriture de Raphaël.

En deux mots et pour me résumer, l'écriture des intellectuels ou des croyants se reconnaît à ses lettres relativement closes, de tracé circulaire ou carré (ou triangulaire) *arrondi ou équarri*; et l'écriture des volontaires ou des passionnés, à ses lettres relativement ouvertes, liées par un tracé d'un caractère *ondulatoire ou vibratoire* (car tout mouvement est rythmique).

La savante et belle *Histoire de l'écriture dans l'antiquité* par M. Philippe Berger (Imprimerie nationale, 1891) est pleine d'enseignements indirects pour les graphologues. J'y vois notamment que les Phéniciens, en adoptant et perfectionnant l'écriture cursive des Egyptiens, ont eu un penchant prononcé à la pencher. Au contraire, les Grecs, plus tard, en recueillant l'écriture phénicienne, qu'ils ont si esthétiquement refondue à leur image et ressemblance, l'ont redressée. Si l'on considère que les Grecs étaient avant tout des théoriciens et les Egyptiens des dogmatiques, tandis que les Phéniciens, fort peu intellectuels, étaient des praticiens, de conquérante avidité, on verra peut-être dans cette double remarque une illustration historique de ce qui vient d'être dit. L'alphabet phénicien, dit M. Berger, a subi entre les mains des Grecs d'autres transformations non moins significatives. « Ce travail d'adaptation peut se résumer en trois mots : les Grecs ont retourné l'alphabet phénicien; ils l'ont redressé; enfin, par une véritable création, ils en ont tiré les voyelles. » Il en faut chercher la cause « dans le sens artistique des Grecs et dans l'admirable *clarté* de leur langue sonore qui ne pouvait se contenter de l'écriture composée exclusivement de consonnes, que les Phéniciens avaient lancée dans le monde ». — Je

1. Elle n'a pas la grâce de celle d'Alfred de Musset, qui est mouvante aussi, mais combien plus voluptueusement!

2. L'écriture (fascinatrice) de Mirabeau (p. 88) n'est pas penchée, malgré la violence de sa passion; et elle est admirablement formée et incrustée : on y sent avant tout le sceau de l'intellectuel. Mais, comme celle de Bismarck, elle est fortement liée, pressée et massive et non moins, mais verticalement, mouvementée. Si l'on veut sentir la différence et la distance de Mirabeau à Gambetta, qu'on rapproche leurs deux écritures.

ne puis résister au désir de citer, à ce propos, un phénomène graphologique des plus curieux que le même livre met en relief. Les Hébreux ont eu, successivement, deux écritures puisées à deux sources distinctes : la première, d'origine phénicienne à ce que l'on croit, a été, en tout cas, profondément transformée par le génie de ce peuple original et est venue aboutir, en son évolution libre, à l'alphabet samaritain. La seconde, d'origine araméenne sans le moindre doute, a évolué plus tard non moins librement et a produit ce qu'on appelle l'*hébreu carré*. Or, il est remarquable que l'hébreu carré présente avec l'alphabet samaritain une similitude *physionomique* que la dissemblance de leurs traits rend plus frappante. Rien ne montre mieux, dit M. Berger, « l'influence du génie d'un peuple que son écriture... Quand on compare une inscription samaritaine à une inscription en hébreu carré, on sent sous la différence profonde de leurs formes un *esprit commun*, si bien qu'à première vue on est tenté de les confondre et qu'on y reconnaît deux écritures sœurs ». N'est-ce pas remarquable? Plus loin, l'auteur généralise sa pensée (p. 366)... « Les peuples façonnent l'écriture à leur image; si bien qu'un alphabet, en passant dans un nouveau milieu, prend le caractère du sol où il se trouve transplanté, et qu'ainsi des écritures très diverses d'origines finissent par avoir un air de parenté qu'elles n'avaient pas primitivement. » D'où il suit que chaque peuple a traité l'alphabet phénicien (ou tout autre) pour former son alphabet propre, de la même manière libre et originale dont chaque individu, dans chaque peuple, traite l'alphabet national ainsi formé : simple thème de ses variations, simple canevas de ses broderies, type toujours arbitraire, mais dont la fixité traditionnelle et conventionnelle est précisément ce qu'il y a de plus propre à mesurer son originalité par la liberté avec laquelle il s'en écarte et l'ingéniosité avec laquelle il la plie à sa forme, la marque à son effigie. Aussi y aurait-il à essayer une graphologie collective, nationale, comme complément et contrôle de la graphologie individuelle.

Mais revenons à l'hébreu carré. « On croit voir, dit M. Berger (p. 204), dans cette écriture anguleuse et massive, qui se replie sur elle-même et s'immobilise dans des caractères stéréotypés, la tendance de l'esprit juif à se fermer au monde extérieur et à reproduire avec une fidélité méticuleuse jusqu'à l'aspect de ses *livres* saints, mais aussi la grandeur, la constance et la *foi inébranlable* de ce peuple, qui a été le véritable représentant de la religion dans l'antiquité. » Il s'agit ici, remarquons-le, d'une écriture sacrée ou officielle, d'origine lapidaire, à laquelle s'est opposée en tout pays et en tout temps une écriture *cursive*. Or, dans son ensemble, le

groupe des écritures cursives, en Egypte, en Grèce, en Chine, partout, se distingue du groupe des écritures lapidaires, par son caractère mouvementé et mal formé, ondulatoire et non clos [1], par son inclinaison relative et ses inégalités nerveuses. C'est que l'écriture lapidaire est essentiellement *enseignante*, dogmatique; elle sculpte pour l'éternité des principes, ou des informations, ou des lois qui sont moins considérées comme des ordres que comme des vérités solennelles. Mais l'écriture cursive est pratique, active, elle sert de véhicule aux passions, aux volontés, aux affaires, infiniment plus qu'aux pensées. De là le prestige sacré des inscriptions dans l'antiquité, sur la pierre, la brique, les rochers, le bronze; un caractère d'infaillibilité s'y attachait. Il en reste quelque chose dans le singulier respect qu'inspire encore à l'homme du peuple un texte imprimé, fût-il un journal d'annonces. La distinction moderne des caractères d'imprimerie et de l'écriture manuscrite répond à celle des hiéroglyphes et des caractères démotiques dans l'antique Egypte. Un livre impressionne un illettré comme jadis un obélisque ou une stèle un Égyptien. Un obélisque couvert d'hiéroglyphes devait impressionner un fellah de Pharaon bien plus religieusement encore qu'une statue de Dieu : car la statue était un texte clair, écrit avec le vulgaire alphabet de la forme humaine, et l'obélisque était obscur, énigmatique, indéchiffrable.

La grande distinction qui précède étant établie, indiquons au hasard quelques signes plus ou moins certains. L'écriture *appuyée* exprime a la fois l'énergie affirmative et l'énergie volontaire habituelles [2]. — S'*affirmer* est une espèce très importante du genre

1. En Chine, à côté de l'écriture *carrée*, il y a le *tsao*, écriture cursive qui a servi de modèle au peuple japonais, plus actif, plus remuant. Dans le chinois carré, les mots « sont enfermés comme dans une cage ». Notez les transformations que les Phéniciens et surtout les Carthaginois, le peuple pratique par excellence, font subir à l'écriture d'origine égyptienne : le sens de ces transformations est bien marqué dans certaines lettres, le *mem*, le *sin*, etc. (p. 175), qui deviennent de simples *vibrations*, des *ondes angulaires*. — Notez aussi que les lettres *s'ouvrent* pour devenir cursives (p. 215); c'est le cas de l'araméen, qui (voir la planche de la p. 217) affecte déjà un caractère *vibratoire* très prononcé.
Autre observation. Il est naturel que, dans les inscriptions, le caractère *clos* des lettres s'exprime bien plus souvent par leur forme *carrée* (ou *triangulaire* comme dans les inscriptions cunéiformes) que par les rondes, plus difficiles à tracer. Mais chez les Grecs, habiles ciseleurs, les formes rondes apparaissent. Pour clore les lettres, la plume opte librement entre la courbe et une combinaison carrée ou triangulaire de droites. Elle a le choix aussi pour les ouvrir entre les tracés *ondulants* ou *vibrants*, et sa préférence ici comme là peut servir à marquer le caractère dogmatique ou persuasif de ses croyances, le caractère impérieux ou communicatif de ses désirs.

2. N'y a-t-il pas quelque rapport entre l'énergie d'un peuple et la profondeur de ses inscriptions lapidaires? Celle des inscriptions romaines de la belle époque est remarquable.

affirmer. Les gens qui s'affirment ont l'écriture droite et haute, d'un type *grand*, *sec*. — Les écritures amoureuses, tendres, sont reconnaissables à leurs formes arrondies et gracieuses, beaucoup plus qu'à leur inclinaison. L'écriture arabe est droite, mais galante et sensuelle au plus haut degré. La liaison continue des lettres par le bas est non pas serpentine ni zigzaguante, mais festonnée, et une végétation de jambages inégaux s'en échappe comme des tiges d'un rhizome. C'est une calligraphie enjolivée et inexpressive, d'une grâce d'odalisque. C'est « un motif d'ornementation plutôt qu'une écriture ».

Si la distinction dont nous sommes partis est fondée, c'est aux dimensions et aux particularités de la forme des lettres (hautes ou basses, larges ou minces, espacées ou serrées, arrondies ou anguleuses, etc.) qu'il faut demander les indications relatives à la manière de croire et de juger, à l'intransigeance ou à la tolérance de l'orgueil, de la foi en soi, à la finesse, à la cohésion des jugements; et c'est d'après la direction de l'écriture (ascendante ou descendante, fluxueuse ou rectiligne, centripète ou centrifuge) qu'il faut augurer la manière de désirer et de vouloir, l'humeur joyeuse ou triste, la volonté versatile ou constante, faible ou ferme, fausse ou franche, l'égoïsme ou la générosité, etc. Or, l'expérience confirme abondamment cette déduction. Elle a révélé certains signes qui, avec un assez haut degré de probabilité, permettent de constituer une graphologie supérieure indépendante de la diversité des alphabets, à la fois collective et individuelle, valable aussi bien pour la psychologie des peuples que pour celle des individus. (Deux psychologies, je tiens à le déclarer en passant, qui n'en font qu'une, la dernière; car, qu'il s'agisse des foules, des corporations, des églises ou des nations, la psychologie collective, si elle cherche à être autre chose qu'une extension et une projection multipliée de la psychologie individuelle, n'est qu'une chimère ontologique.)

Les signes tirés de la direction de l'écriture présentent surtout à un haut degré ce caractère de vérité en quelque sorte *absolue*. Avec beaucoup de raison, M. Héricourt a fait ressortir l'importance de la prépondérance accordée par la main du scripteur, quand il a le choix, au tracé des lettres *dextrogyres* sur le tracé *sinistrogyre*[1] et *vice versa*; mais il s'est trompé, je crois, en y attachant une signification principalement intellectuelle. Sans doute, suivant le sens du tracé, la forme de la lettre sera modifiée, et, à cet égard, nous sommes renseignés sur le côté intellectuel, qui est toujours sous l'influence du côté moral. Mais, le tracé dextrogyre étant *centrifuge*

1. V. Crépieux-Jamin, p. 105 et planches p. 401 et 403.

(quand on écrit avec la main droite) et le tracé sinistrogyre étant *centripète*, la prédilection marquée pour l'un ou par l'autre a une signification avant tout morale, et qui correspond, en graphologie collective, à celle de la direction générale de l'écriture de droite à gauche (centripète) ou de gauche à droite (centrifuge). Or, il est remarquable que l'écriture centripète est propre aux peuples subjectifs en quelque sorte, se faisant le centre du monde et le point de mire de l'assemblée des dieux, immobilisés en leur orgueil national, ne sortant jamais de soi, même dans leurs conquêtes; et que l'écriture centrifuge appartient aux peuples *objectifs* en quelque sorte, susceptibles de progrès, de désintéressement, de générosité, ou qu'ils l'adoptent à mesure qu'ils s'objectivent et se civilisent davantage, élancés hors d'eux-mêmes à la poursuite de leur ombre idéale. Les Égyptiens écrivaient de droite à gauche, comme les Chinois; et les Phéniciens, quoiqu'en leur empruntant les éléments de leur alphabet ils y aient introduit tant de simplifications abréviatives, n'ont pas jugé à propos de modifier leur écriture sous ce rapport; eux aussi, ces marchands pillards, écrivaient de droite à gauche, en ramenant la main vers le corps. Mais les Grecs, qui ont reçu leur alphabet, n'ont eu rien de plus pressé que de le retourner, incomplètement d'abord, de là l'écriture archaïque *boustrophédon* alternativement de gauche à droite et de droite à gauche[1]; puis tout à fait, et dès lors ils n'ont cessé d'écrire de gauche à droite, — le geste du semeur. Les Étrusques, ce peuple hermétiquement fermé, écrivaient de droite à gauche, et, à leur exemple probablement, les Latins, dans leurs plus anciennes inscriptions, ont écrit de même, mais ils n'ont pas tardé, ainsi qu'il convenait aux futurs civilisateurs du monde, à retourner leur modèle étrusque comme les Grecs leur modèle phénicien. On tend à attribuer une origine sémitique aux alphabets de l'Inde elle-même, qui dériveraient de l'alphabet araméen, de souche phénicienne. Aussi les plus anciennes inscriptions du nord de l'Inde, celles d'Açokâ, sont-elles tracées de droite à gauche. Mais les Hindous, graves, religieux, et, avec cela, idéalistes, généreux, ont profondément remanié à leur image l'écriture des Sémites, et en même temps qu'ils lui ont ôté tout caractère cursif, qu'ils lui ont prêté « un aspect anguleux, roide », ils l'ont retournée aussi. « Au lieu de s'écrire de droite à gauche, les inscriptions indiennes vont de gauche à droite. » L'alphabet indo-bactryan, écrit de droite à gauche, a pendant quelque temps été le rival des alphabets proprement

1. Coïncidence singulière : les inscriptions sur bois de l'île de Pâques présentent ce même caractère de transition.

[illegible] mais il n'est [illegible] sans [illegible], chose significative, [illegible] gauche à droite aussi [illegible]. Les [illegible] plus [illegible] antiquité, [illegible] inscriptions cunéiformes des Perses, ce peuple brillant et [illegible] [illegible] humeur, tant de [illegible] de [illegible] [illegible], et on aurait beau essayer de les expliquer [illegible] les [illegible] à telle [illegible], ou par [illegible] préférences de quelque [illegible]. Il resterait à donner la raison [illegible] des [illegible] de superstitions, elles-mêmes [illegible] du caractère des peuples. Il resterait surtout à dire pourquoi les Chinois, les Égyptiens, les Phéniciens, les Étrusques, ont trouvé plus commode d'écrire dans un sens, et les Grecs, les Romains, les Perses, les Hindous, tous les Européens, tous les civilisés modernes, dans le sens inverse.

Comme la source de la générosité, de l'oubli de soi, de l'expansivité du désir, est dans l'intelligence créatrice, dans la foi inventive, il ne faut pas s'étonner que les signes graphiques du côté intellectuel et idéal (forme caractérisée, carrée, droite, détachée des lettres) se trouvent unis en général à ceux de la volonté généreuse et conquérante. Inversement, il n'est pas surprenant que les signes de la prédominance du côté [illegible] et de l'activité pratique (liaison [illegible] des lettres, mal closes, [illegible], inclinées, coïncident avec ceux de l'égoïsme (direction centripète). L'hébreu carré, parmi les écritures sémitiques, fait exception, et cette exception se justifie à merveille par le merveilleux idéalisme du peuple juif allié si étrangement à son *subjectivisme*.

La direction ascendante ou descendante de l'écriture a aussi une signification bien marquée : elle exprime, non pas toujours le penchant à la joie ou à la tristesse, à l'enthousiasme ou au découragement, mais, plus généralement, une tendance à surfaire ou à déprimer, à surfaire autrui ou à se surfaire soi-même, à se déprimer soi-même. Quand les finales des lettres se dirigent en haut, d'un élan d'encensoir, quand les lignes de l'écriture montent aussi, il n'y a pas de doute, on a affaire à un exalté, qui peut être d'ailleurs un optimiste ou un enthousiaste, un vaniteux ou un mystique, ou tout simplement un homme d'une exubérante gaîté ; si les lignes, si les lettres, si le paraphe descendent, cela signifie suivant les cas, c'est-à-dire suivant le *contexte*, pessimisme, dénigrement, découragement, tristesse. Telle écriture descendante de ma connaissance, d'un des esprits les moins découragés et les plus gaillards, fiers et hardis, qui se puissent voir, mais porté à mépriser souverainement beaucoup de choses, descend d'autant plus que l'écrivain est plus irrité. Les coups de plume *tombent* ici comme tombent les coups de massue sur un adversaire qu'on veut *terrasser*. En somme, l'ascension ou

la déclivité de l'écriture traduit, comme beaucoup d'autres traits graphiques, la « cénesthésie » des psychologues. Et, de fait, l'écriture en ses indiscrétions est le rayon Röntgen du tempérament et du caractère tout ensemble.

En finissant — car il est grand temps de finir, — je dois signaler une des causes exceptionnelles d'erreur que le diagnostic graphologique ne saurait éviter quand par hasard il la rencontre : l'hérédité dans l'écriture. En lisant les *Variations des animaux et des plantes*, de Darwin, j'avais été surpris, il y a déjà longtemps, d'y lire les lignes suivantes (t. II, p. 6 de la trad. fr.) qui sont un démenti si complet, entre parenthèses, de la thèse du darwinien Weissmann sur la non-transmissibilité des caractères acquis. « De quelles combinaisons multiples de conformations corporelles, de dispositions mentales et d'habitudes, l'écriture ne doit-elle pas dépendre! Et cependant ne voit-on pas souvent une grande ressemblance entre les écritures du fils et du père, *bien que ce dernier ne l'ait pas enseignée au premier*? Hofacker a, en Allemagne, remarqué l'hérédité de l'écriture; et on a constaté que les jeunes Anglais apprenant à écrire en France ont une tendance à conserver la manière anglaise. » J'ajoute que, parfois, la ressemblance de l'écriture du fils avec celle du père, sans imitation de celui-ci par celui-là, se produit alors même que le père et le fils ont des natures d'esprit et des caractères très différents. Il m'est arrivé de montrer à deux graphologues successivement l'écriture d'une jeune femme, et l'un et l'autre, après l'avoir étudiée en appliquant les règles de M. Crépieux-Jamin, ont tracé un portrait graphologique qui ne ressemblait pas le moins du monde à cette personne... mais qui, dans les deux cas, se trouvait ressembler étrangement à sa mère, dont elle est cependant à certains égards la parfaite antithèse au moral. Mais, physiquement, la mère et la fille ont beaucoup de traits communs; elles ont la même coupe de visage, avec une physionomie très différente. — Par où l'on voit que les erreurs même de la graphologie et de M. Crépieux-Jamin sont instructives.

G. TARDE.

LE RAISONNEMENT GÉOMÉTRIQUE

ET LE SYLLOGISME[1]

Euclide commence par énoncer, sous forme de définitions, de demandes et de notions communes, un certain nombre d'affirmations qu'il pose purement et simplement. Chacune des propositions dont la suite forme une démonstration quelconque s'appuie sur ces vérités premières, — à moins que ce ne soit sur une conclusion qu'elles ont déjà servi à établir. — A propos de chacune des idées successives présentées par le géomètre dans un raisonnement, demandez : pourquoi cela est-il ainsi ? et la réponse à votre question, tantôt explicitement fournie par Euclide, tantôt sous-entendue, sera toujours : Cela est ainsi en vertu de telle définition, de telle demande, de telle notion commune, — ou enfin de telle proposition déjà démontrée.

Prenons pour exemple la proposition V du 1er livre et tenons-nous-en à peu près au texte d'Euclide, en rétablissant les raisons sous-entendues des affirmations successives. La traduction Peyrard peut nous aider d'ailleurs, car les numéros des propositions auxquelles le lecteur doit se rapporter sont indiqués entre parenthèses.

Dans les triangles isocèles, les angles à la base sont égaux entre eux[2].

Soit le triangle isocèle ABΓ ayant le côté AB égal au côté AΓ. Je dis que l'angle ABΓ est égal à l'angle AΓB.

Menons les droites BΔ, ΓE, dans les directions de AB, AΓ. — Nous le pouvons en vertu de la *demande* 2 : *Prolonger indéfiniment suivant sa direction une droite finie.*

Soit Z un point de BΔ ; de la droite AE plus grande que AZ retranchons une droite AH égale à AZ. — Cela est possible en vertu de la proposition III : *Deux droites inégales étant données, retrancher de la plus grande une droite égale à la plus petite.*

1. Résumé de quelques leçons de mon cours de cette année 1896-1897.

2. Je supprime, pour simplifier, le reste de l'énoncé, ce qui amène dans la suite des changements insignifiants.

Joignons ZΓ, HB. — Demande 1 : *Conduire une droite d'un point quelconque à un point quelconque.*

AZ et AB sont respectivement égales à AH et AΓ, mais elles comprennent un angle commun ZAH; donc la base ZΓ est égale à la base HB, le triangle AZΓ est égal au triangle AHB, et les angles restants sous-tendus par les côtés égaux sont égaux chacun à chacun : l'angle AΓZ à l'angle ABH, et l'angle AZΓ à l'angle AHB. Tout cela en vertu de la proposition IV : *Si deux triangles ont deux côtés égaux à deux côtés, chacun à chacun, et si les angles compris par les côtés égaux sont égaux, ces triangles auront leurs bases égales, ils seront égaux, et les angles restants, sous-tendus par les côtés égaux, seront égaux chacun à chacun.*

Puisque la droite entière AZ est égale à la droite entière AH, et que AB est égal à AΓ, la restante BZ sera égale à la restante ΓH. — 3e notion commune : *Si de grandeurs égales on retranche des grandeurs égales, les restes seront égaux.*

Mais on a démontré que ZΓ est égal à HB; les deux droites BZ, ZΓ sont égales à ΓH, HB, chacune à chacune; l'angle BZΓ est égal à l'angle ΓHB, et BΓ est leur base commune. Donc — [nous nous retrouvons dans les conditions de la proposition IV déjà énoncée] — le triangle BZΓ est égal au triangle ΓHB, et les angles restants, sous-tendus par les côtés égaux, sont égaux chacun à chacun : BΓZ est égal à l'angle ΓBH.

Mais l'angle entier ABH, on l'a démontré, est égal à l'angle entier AΓZ, et l'angle ΓBH est égal à l'angle BΓZ; donc l'angle restant ABΓ est égal à l'angle restant AΓB. [3e notion commune; déjà énoncée.] *C. Q. F. D.*

Si nous portons notre attention sur chacun des pas successifs de ce raisonnement, nous n'avons pas de peine à y trouver cette formule type : Ces éléments sont dans telles conditions, donc on peut affirmer d'eux telle chose. Pourquoi? — Parce qu'on sait déjà que cette chose peut s'affirmer des éléments qui se trouvent dans ces conditions. En énonçant ce qui est manifestement sous-entendu, nous pouvons alors présenter chacun des raisonnements élémentaires sous forme syllogistique. Exemples :

Une droite finie peut être prolongée suivant sa direction;

AB, AΓ sont des droites finies;

AB, AΓ peuvent être prolongées suivant leur direction.

Deux triangles qui ont un angle égal formé par deux côtés respectivement égaux ont tous leurs éléments égaux chacun à chacun;

Les triangles AZΓ, AHB ont un angle égal formé par des côtés respectivement égaux;

Les triangles AZΓ, AHB ont tous leurs éléments égaux chacun à chacun.

Avons-nous là de vrais syllogismes? — Les logiciens qui ne reconnaissent pas le syllogisme dans les raisonnements géométriques (Cournot et M. Lachelier, par ex.) présentent à l'appui de leur opinion les arguments que voici. D'une part on ne voit pas dans ces raisonnements de véritables attributs affirmés d'un sujet; il est seulement question, à propos de chaque élément, de le comparer quantitativement à quelque autre. D'autre part on ne pourrait y trouver trace d'aucune répartition en genres et espèces. Ces deux remarques suffisent à empêcher d'interpréter le raisonnement géométrique soit en compréhension, soit en extension, comme on le fait pour le syllogisme ordinaire, et d'y voir, comme pour celui-ci, énoncé d'une façon ou d'une autre, que si A est en B, et B en C, A est en C.

Certes il est souvent question d'égalité dans les raisonnements de la géométrie ; mais l'analyse de la proposition V montre, à elle seule, que ce n'est pas là le seul rapport exprimé par les jugements successifs. La construction, la κατασκεύη tout particulièrement, manie d'autres idées. Quand j'énonce cette propriété générale d'une droite quelconque de pouvoir être prolongée indéfiniment, c'est bien un attribut, au véritable sens du mot, une qualité parmi tant d'autres : une droite finie est divisible en deux parties égales; une droite finie contient autant de points qu'on en veut, etc. Pourquoi ne dirait-on pas que la possibilité d'être indéfiniment prolongée entre dans la compréhension de la droite finie?

Mais même s'il s'agit de la démonstration proprement dite, de l'ἀπόδειξις, et s'il y est question d'égalité, ne peut-on plus par cela même parler d'attribut et de compréhension? — Si je dis : Deux triangles qui ont un angle égal compris entre côtés égaux sont égaux, j'énonce une propriété, un attribut, de cette chose qui est un couple de deux triangles particuliers. Désignons par T un couple de deux triangles ayant un angle égal et les côtés qui le forment respectivement égaux; T possède cet attribut que les deux parties qui le composent sont formées d'éléments tous égaux chacun à chacun.

Pas de genre, ni d'espèce en géométrie, dit-on. Il ne faut pas croire, par exemple, que pour calculer la somme des angles d'un pentagone, on puisse raisonnablement appliquer à un cas particulier une proposition générale établie pour un polygone quelconque [1]. Cette proposition générale au contraire s'obtient elle-même en considérant d'abord le triangle, puis le quadrilatère, et ainsi de suite, en

1. Lachelier, *De natura syllogismi*, p. 9.

ajoutant chaque fois un côté de plus dans une construction progressive. — Ne pourrait-on cependant citer une foule d'exemples où l'on aurait manifestement le droit d'énoncer, à propos d'une variété d'un genre, ce qu'on a pu établir d'une manière générale pour le genre? Toute section plane d'un cône du second ordre rencontre en deux points une droite située dans son plan (cela résulte de ce qu'un pareil cône est coupé en deux points par une droite) : une ellipse, une hyperbole, une parabole sont donc rencontrées en deux points par une droite. Ces courbes ne sont-elles pas des espèces du genre « section conique »? Chacune d'elles d'ailleurs présente des variétés. Ainsi l'ellipse admet le cercle comme variété. — Veut-on un exemple plus élémentaire? On peut démontrer sur un parallélogramme que les diagonales se coupent en leur milieu : la proposition s'appliquera au rectangle, au carré, au losange, sans qu'on puisse dire qu'il y ait là simple retour d'une marche progressive à chacun des éléments parcourus.

Aussi bien, dans un autre sens, et sans nous écarter des exemples que nous avions sous les yeux, dès qu'un jugement donne un attribut à un sujet, dès qu'il peut s'interpréter en compréhension, ne peut-il en même temps s'interpréter en extension? — Si B est attribut de A, A fait partie des choses qui sont B. Nous avons dit qu'il y a quelque exagération à refuser de voir un attribut désigné dans une proposition comme celle-ci : Une droite finie peut se prolonger indéfiniment. De même donc pourquoi ne nous laisserait-on pas le droit de l'énoncer ainsi : « Une droite finie fait partie des choses qui peuvent se prolonger à l'infini ». La droite est un des innombrables éléments linéaires qui se continuent indéfiniment (arcs d'hyperbole, de parabole, de spirale, etc.), — lesquels d'ailleurs ne sont que des cas particuliers d'éléments spatiaux ayant cette propriété, — lesquels enfin rentrent dans la catégorie plus générale des choses à propos desquelles l'esprit peut procéder sans limite.

Mais, dira-t-on, s'il reste possible jusqu'à un certain point de parler d'attributs, de compréhension et d'extension en géométrie, c'est tout simplement dans la mesure où il reste de la qualité. Or celle-ci fournit un minimum de matière qui n'est là que comme substratum pour la quantité, et les raisonnements géométriques vont être essentiellement quantitatifs. Or le type d'un pareil raisonnement est celui-ci : $A = B$, $B = C$, $A = C$. Ce n'est pas un syllogisme « puisque on ne saurait y distinguer ni majeure, ni mineure, ni grand, ni moyen, ni petit terme [1] ».

1. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. II, chap. XVI.

Il n'est d'abord pas obligé qu'on soit tellement effrayé par la distance qui sépare cette suite de trois propositions A = B, B = C, A = C, de cette autre suite : A contient B, B contient C, A contient C; et M. Renouvier n'a-t-il pas fait sentir au contraire l'analogie des deux raisonnements en mettant le syllogisme général sous la forme A = *e* B, B = *e* C, A = *e* C (où *e* désigne une fraction variable indéterminée) de façon à faire correspondre le syllogisme quantitatif au cas limite *e* = 1[1] ? Mais j'aime mieux, pour ma part, voir les choses autrement. Un syllogisme est avant tout une suite de trois propositions dont la dernière résulte nécessairement des deux premières. Or que l'on ait A = C, parce que l'on a déjà A = B et B = C, la nécessité n'en éclate vraiment aux yeux qu'en vertu de la définition du signe =. L'idée exprimée par ce signe doit être telle que dès que deux choses A, C, sont égales à une troisième, B, elles sont par cela même égales entre elles. La définition de l'égalité satisfera à cette exigence dans chaque cas particulier où elle sera posée, si bien que, comme on l'a fait remarquer[2], énoncée de la façon la plus abstraite, cette définition est fournie par la condition même que A = B et C = B entraînent A = C, jointe à cette autre que si A = B, B = A. Dès lors le véritable raisonnement qui se cache sous une suite de propositions A = B, B = C, A = C, n'est-il pas celui-ci :

Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles;
A et C sont deux quantités égales à une troisième (B);
A et C sont égaux entre eux.

Et le syllogisme cette fois ne prend-il pas une forme tout à fait semblable à celle qu'eût exigée Cournot lui-même?

En tout cas, tel que le voilà énoncé, il rentre manifestement dans le type de ceux que nous avons rencontrés tout à l'heure, dans l'analyse de la proposition V d'Euclide : il ne constituera pas une exception lorsqu'il se présentera dans les autres démonstrations.

Jusqu'ici nous sommes restés, dans cette discussion, sur le terrain même de nos adversaires. Il faut prendre maintenant la question de plus haut. Il est clair qu'à certains points de vue on trouvera sans peine des différences entre les notions maniées dans tels et tels ordres d'idées, et nous pensons bien nous-même, nous le dirons dans la suite, que le syllogisme géométrique se fera remarquer par des caractères intéressants. Mais enfin est-il ou non permis de parler de syllogismes à propos des raisonnements de la géométrie? Voilà le point essentiel. A la rigueur, la réponse qu'on fera à une

1. *Logique*, t. II.
2. Poincaré, *Rev. de métaphys. et de morale*, janvier 1897.

pareille question dépendra de l'idée que chacun se fait du syllogisme. Mais pourtant ne peut-on indiquer quelque caractère fondamental auquel il se reconnaisse? Nous avons dit incidemment qu'il est avant tout une suite de propositions telles que, les deux premières étant posées, la troisième en résulte nécessairement, et, depuis Aristote, personne n'a contesté cette définition. Le syllogisme n'est-il pas en outre essentiellement le raisonnement déductif, c'est-à-dire le procédé par lequel l'esprit rattache une affirmation à une autre plus générale qui la comprend? Au fond même, n'est-ce pas pour retrouver ce caractère du syllogisme qu'on sent le besoin d'y voir des attributs, — éléments de quelque compréhension qui les renferme, — et des espèces, parties de genres qui les contiennent, de façon à saisir clairement la marche déductive de la pensée? Or chacun des raisonnements élémentaires dont se compose une démonstration géométrique présente certainement ce caractère. Soit, par exemple, celui-ci :

Une droite peut être prolongée indéfiniment;
AB est une droite finie;
AB peut être prolongée indéfiniment.

Le sujet de la majeure c'est toute droite finie qu'il pourra nous arriver de rencontrer à propos d'un problème quelconque, dans une construction quelconque; c'est toute droite qu'il nous plaira de tracer ou d'envisager à un moment quelconque. Le sujet de la mineure et, par conséquent, celui de la conclusion, c'est plus particulièrement un des côtés du triangle isocèle à propos duquel on veut démontrer que les angles à la base sont égaux. Et ce raisonnement a pour fonction essentielle de rattacher à un fait général la propriété particulière affirmée de ce côté AB. Ne reconnaissons-nous pas là le caractère propre de la déduction?

Ainsi pour nous les raisonnements géométriques sont bien composés de syllogismes. Et d'alleurs n'était-ce donc pas déjà l'opinion d'Aristote, dont la manière de voir a son importance dans une question de ce genre?

D'une part, dans les *Derniers Analytiques* (I, 2), voulant montrer en quoi diffèrent le syllogisme et la démonstration, Aristote explique que celle-ci n'est autre chose que le syllogisme dont les prémisses sont certaines. Or par démonstation il faut entendre la démonstration scientifique, et surtout la démonstration géométrique : la géométrie n'était-elle pas, aux yeux des Grecs, l'ἐπιστήμη par excellence? — D'autre part, quelques chapitres plus loin, Aristote déclare que c'est le syllogisme de la première figure qui est le plus scientifique. « C'est par celui-là, dit-il, que les sciences mathématiques donnent

leurs démonstrations, l'arithmétique, la géométrie, l'optique, et on peut dire toutes les sciences qui étudient le pourquoi des choses. » Ainsi, contrairement à une opinion exprimée quelquefois [1], en affirmant que la démonstration géométrique procède par syllogismes, nous n'avons pas Aristote contre nous : nous nous accordons même avec lui jusque dans cette remarque relative à la figure ordinaire du syllogisme géométrique; car les raisonnements élémentaires tels que nous les avons présentés sont de la première figure.

∴

Et maintenant il est aisé de faire sentir les caractères propres du syllogisme géométrique. Le meilleur moyen pour cela, c'est de montrer qu'il échappe, le plus qu'il est possible, aux critiques de l'Ecole anglaise. On sait en quoi consistent ces critiques. Soit le le syllogisme :

Tous les hommes sont mortels ;
Socrate est homme;
Socrate est mortel.

Ce raisonnement est un cercle vicieux, car je ne peux affirmer la première proposition que si je suis convaincu de la vérité de la dernière. Socrate non mortel serait en effet une exception suffisante pour infirmer la certitude de la majeure. — Et aussi, dit en substance Stuart Mill, c'est une étrange fantaisie que de donner à la majeure une généralité absolue en même temps qu'inutile. L'affirmation que tous les hommes sont mortels est pour nous une façon de tenir compte de ce que Jean, Pierre, Jacques, etc., ont été mortels. De tous les cas particuliers dont nous avons pu former un registre, nous avons tiré une proposition qui, par son extension, dépasse le registre, puis nous sommes descendus de la proposition générale à un cas particulier. N'est-il pas plus simple et plus sincère de conclure directement des cas particuliers connus à celui dont il sera maintenant question? N'est-ce pas en tout cas la seule manière de faire disparaître le cercle vicieux?

Quelle que soit en elle-même la valeur d'une théorie qui nous demande de conclure du particulier au particulier, n'est-il pas clair qu'elle devient au moins inutile dès qu'il s'agit du syllogisme géométrique, pour la raison bien simple qu'il n'est plus facile d'y voir un cercle vicieux?

Reprenons, pour nous faire comprendre, l'exemple du syllogisme

1. Notamment par Cournot, *op. cit.*

classique. Ce qui rend surtout le cercle vicieux manifeste c'est qu'il y est question d'un ensemble, d'une collection, — et que l'on conclut en affirmant chez l'un des individus une propriété que l'on a d'abord déclarée appartenir à tous. Il semble que le défaut soit déjà moins apparent si à la formule : « Tous les hommes sont mortels », on substitue celle-ci : « Tout homme est mortel ». Mais au fond la difficulté n'a pas disparu. Il ne s'agit plus, il est vrai, d'une collection limitée, formée d'un nombre déterminé d'individus, — que l'on saisit simultanément dans une seule vue, lorsqu'on énonce la propriété qu'ils possèdent tous. « Tout homme » signifie tout homme connu ou inconnu, tout homme qui a vécu, qui existe ou qui pourra jamais venir au monde. Mais cependant, n'est-il pas toujours nécessaire que tel homme particulier, auquel je peux songer, tel homme défini dans le présent, le passé ou l'avenir par quelque circonstance qui le détermine, — n'est-il pas nécessaire, dis-je, que celui-là soit mortel lui-même pour que la majeure puisse s'énoncer sous sa forme universelle? et si la certitude de la majeure dépend toujours de celle de la conclusion, le cercle vicieux subsiste : il subsistera tant qu'il sera permis de parler de l'exception qu'apporterait à la formule générale le cas d'un homme non mortel. Un seul moyen, s'il était raisonnable, s'offrirait à nous de nous retirer ce droit, ce serait de faire entrer la mortalité dans la définition de ce qui caractérise un homme. Dès lors plus d'exception possible ; car si tel individu qui, par ses autres caractères, semblait être un homme, se trouvait non mortel, nous cesserions aussitôt d'y reconnaître un homme. Ce serait fort simple, — mais bien étrange en vérité. Nous n'avons songé à cet attribut des hommes que pour avoir constaté la mortalité de tous ceux qui ont vécu. Nous avons d'abord, durant une expérience plus ou moins longue, appelé homme l'individu caractérisé par d'autres qualités, et nous avons constaté que celle-là, la mortalité, s'y ajoutait invariablement : c'est cette addition d'un attribut à d'autres déterminés que nous avons voulu énoncer d'une manière générale, et, parce que nous déciderions tout à coup de l'exiger par une définition, nous ne ferions pas disparaître ce qu'il y aurait d'exceptionnel au cas où l'attribut en question cesserait d'accompagner ceux auxquels nous l'avons toujours vu associé. Pour nous mettre à l'abri des objections logiques, pour supprimer le cercle vicieux, nous aurions formé une définition que ne justifierait aucune raison suffisante.

Mais cette façon de procéder nous choque particulièrement ici parce qu'il est question d'une chose si clairement donnée, l'homme, — d'un objet se posant de lui-même si spontanément à notre con-

naissance, tellement en dehors, semble-t-il, de toute tentative de notre part de fixer nous-mêmes les limites de sa compréhension, que nous ne pouvons accepter de résoudre la difficulté par une simple définition. Si seulement il s'agissait d'une de ces choses dont l'existence et les propriétés sont mises à jour scientifiquement par le physicien ou le chimiste, nous nous déciderions avec moins de peine à fixer une notion définitive, à arrêter la liste des qualités caractéristiques de ce que nous nommerions de telle façon, au risque d'avoir à mettre d'accord cette attitude avec les contradictions possibles de l'expérience. Mais tout devient plus clair encore, et il semble bien que nous échappions véritablement ainsi aux objections de Stuart Mill, quand nous parvenons au domaine géométrique. Que la majeure soit une « demande », une « notion commune », ou une « définition », peu importe : le seul fait que le géomètre l'a inscrite à la première page de son livre signifie qu'il va la prendre pour point de départ, qu'il se propose de marcher désormais dans la construction de sa science, en se conformant à cette majeure. Quand donc il énonce, par exemple : toute droite finie peut se prolonger indéfiniment, la certitude de cette proposition ne saurait dépendre pour lui de ce qui adviendra pour telle ou telle droite qui se pourra rencontrer désormais, car on ne se donne le droit de parler de droite qu'autant que le prolongement indéfini est possible. Et non seulement ici on n'aura nul besoin de la théorie de Mill, qui prétendait seule supprimer tout cercle vicieux, en concluant directement de certains cas particuliers à un cas nouveau, mais même on ne lui reconnaîtra aucun sens. Les cas particuliers antérieurs à la formule générale n'existent pas; ou du moins, et c'est ce que nous entendons, ils n'existaient pas pour le géomètre. Quelles que soient les raisons qui lui ont suggéré le choix de cette formule de préférence à d'autres, c'est en tout cas pour lui une formule qui, loin de résumer le passé, inscrite à la première page de la science, vise uniquement le futur. Ainsi nous consentons à faire une place à part au raisonnement géométrique; mais ce n'est pas pour le séparer du raisonnement syllogistique, bien au contraire c'est pour reconnaître aux syllogismes dont il est formé une valeur logique toute particulière.

∴

Eh quoi! Voilà donc la démonstration géométrique ramenée au syllogisme! la vieille logique peut s'enorgueillir d'un pareil résultat; la géométrie a-t-elle le droit d'en être fière? Si son processus est une déduction continue, ses prétendues nouveautés ne seront jamais

que des conséquences implicitement contenues dans des prémisses posées une fois pour toutes, de telle manière que la géométrie tout entière, si loin qu'elle soit poussée, ne consiste qu'en un développement analytique de quelques données premières : c'est là ce qui pourrait s'appeler piétiner sur place et non point marcher en avant. Et comment comprendre cela, si on songe au progrès incessant de la géométrie, ainsi qu'à l'essor vertigineux de la pensée mathématique? Comment concilier la nature syllogistique des raisonnements avec la marche en avant qu'ils permettent à l'esprit de réaliser?

Kant a beaucoup insisté sur ce que, contrairement à l'opinion commune, les propositions de la géométrie et des mathématiques en général ne sont pas analytiques. Serait-ce de ce côté que nous pourrions trouver une réponse claire à notre question? Pour en décider, ouvrons la *Critique de la raison pure* ou les *Prolégomènes* qui la répètent à peu près sur ce point, et reportons-nous aux explications qui s'y trouvent. Elles sont particulièrement explicites à propos d'un exemple qui, pour être emprunté à l'arithmétique, n'en est pas moins instructif : $7 + 5 = 12$. La première remarque de Kant, c'est que le concept de la somme $(7 + 5)$ ne contient pas le nombre même qui y correspondra : J'ai beau tourner et retourner dans ma pensée l'union de 7 et de 5, je n'y découvrirai pas qu'elle conduit au nombre 12. On pourrait répondre à cela que le nombre 12 n'apparaît pas en effet par la simple considération de la somme $7 + 5$, et qu'il faut une démonstration pour passer de celle-ci à celui-là : toute la question est de savoir si cette démonstration va être synthétique, si elle va vraiment ajouter quelque chose au concept de la somme, ou si elle va seulement mettre en évidence ce qui, sans apparaître d'abord, y était cependant contenu. Or un leibnitien, par exemple, eût exposé ce raisonnement fort simple, fondé sur les définitions premières de l'arithmétique, qui, prenant après 7 successivement les mombres $7 + 1$ ou 8, $8 + 1$ ou 9... eût peu à peu conduit au nombre 12.

Mais Kant ne se borne pas à sa première remarque. Il déclare que l'intuition intervient dans la démonstration. Qu'entend-il par là? Serait-ce simplement qu'elle soutient la pensée en plaçant sous les unités abstraites de l'arithmétique des choses concrètes, telles que doigts, cailloux, points...? Serait-ce que l'intuition contribuerait seulement à faciliter le mouvement de la pensée? Cette interprétation serait assez naturelle étant donné que, pour mieux convaincre son lecteur, Kant cite l'exemple de nombres plus grands; et il est clair que l'aide apportée par l'intuition dans le raisonnement arithmétique, tel que nous venons de le présenter, est d'autant plus appréciable que les nombres dont il s'agit sont plus grands. Mais si l'intuition,

aux yeux de Kant, ne jouait que ce rôle auxiliaire, l'importance de ce rôle dépendrait de la puissance d'abstraction du mathématicien, et pourrait devenir nulle en certains cas, au moins quand il s'agirait de nombres assez simples. Kant a certainement en vue une intervention plus effective de l'intuition. « On *est obligé*, dit-il, d'appeler à son aide l'intuition, ses cinq doigts, par exemple..., et ainsi, on ajoute une à une les unités des cinq choses données dans l'intuition au concept des sept autres. » Ainsi il n'y a pas de puissance d'abstraction qui tienne : la pensée *ne pourrait pas* effectuer l'addition de cinq unités aux sept autres, sans un substratum intuitif. Mais qu'est-ce qui fait donc la difficulté? N'est-il pas possible de dire 7 et 1 font 8, 8 et 1 font 9, etc.? Kant nous eût sans doute répondu que la pensée, livrée à ses propres ressources, ne saura pas saisir l'instant où les unités ajoutées successivement seront au nombre de cinq. Un arithméticien d'aujourd'hui n'aurait pourtant pas de peine à expliquer qu'il sait se former une suite de signes 1, 2, 3, 4..., qu'il est capable de répéter de mémoire. A mesure qu'il formera les nombres 7 + 1 ou 8, 8 + 1 ou 9, il lui suffira de nommer successivement chacun de ces signes à partir du premier jusqu'à 5, pour parvenir sûrement à la somme 7 + 5. Mais Kant eût alors demandé de quel droit ces signes répondent aux nombres, comment chacun d'eux représente une collection contenant une unité de plus que le précédent, et pourquoi enfin le résultat auquel conduit cette façon de procéder est bien véritablement la somme de 7 et de 5. Il faudrait bien avouer cette fois qu'on n'a échappé à l'intuition qu'en formant des définitions destinées à reproduire le contenu des postulats fondamentaux qu'elle nous révélait. Enfin l'idée de Kant apparaît avec d'autant plus de clarté que nous essayions d'en contester la légitimité : l'intuition est nécessaire au raisonnement par lequel se trouve établie l'égalité 7 + 5 = 12, tout simplement parce qu'elle nous a fourni le postulat sur lequel se fonde l'addition arithmétique. S'il fallait insister pour montrer que nous tenons bien là la vraie pensée de Kant, nous citerions le deuxième exemple qu'il donne de proposition synthétique : « La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre », ce qui pour lui était manifestement un postulat premier; et enfin nous nous reporterions à cette opinion formulée dans les *Prolégomènes* que la nature synthétique des jugements mathématiques ne s'oppose pas à la possibilité d'une démonstration analytique, mais suppose seulement des propositions synthétiques dont elle peut découler[1].

1. *Prolégomènes*, avant-propos, p. 27 (trad. nouvelle).

Et maintenant que nous comprenons bien pourquoi les démonstrations géométriques ne sont pas, aux yeux de Kant, réductibles à l'analyse, il nous est permis de nous demander si nous trouvons dans ses idées une réponse suffisante à la question que nous avons soulevée. Faut-il dire que si, sous sa forme syllogistique, le raisonnement géométrique marche et progresse, c'est à cause des postulats que fournit l'intuition?

L'exemple arithmétique de Kant, qu'on a souvent une tendance à lui reprocher, était merveilleusement choisi au contraire, tel que nous l'avons interprété, pour rendre cette conclusion vraisemblable. Mais n'était-il pas justement trop bien choisi? Si on suppose que l'on n'ait pas pris soin d'inscrire, au début de l'arithmétique, comme on le fait d'ordinaire au commencement de la géométrie, les postulats fondamentaux relatifs aux nombres, on les rencontrera nécessairement à propos des problèmes les plus simples; et, soit qu'on les énonce franchement, soit qu'on les dissimule derrière des définitions habilement construites, il faudra bien compter avec eux et leur attribuer une bonne part du succès de la démonstration. Mais c'est là la part qu'il faut faire aux données irréductibles dont personne ne songe à contester la nécessité. Qu'on les énonce d'abord sous la forme qu'on voudra; qu'on les appelle, comme Euclide, notions communes, ou demandes, ou définitions, soit! mais si, après avoir dressé une liste plus ou moins longue, mais relativement restreinte en tout cas, de vérités premières, on énonce et on démontre, toujours comme Euclide, des propositions qui ne figuraient pas dans cette liste; si on construit un édifice gigantesque qui peut bien être considéré comme admettant cette base, mais qui la dépasse manifestement d'une hauteur prodigieuse : la vraie question est d'expliquer comment cela est possible. Et on n'y a pas répondu parce qu'on a rappelé que l'intuition donne la base de l'édifice.

La nécessité du recours à l'intuition ne fournirait une réponse valable que si cette nécessité se poursuivait au cours de toutes les démonstrations, et s'il était vrai que pour chacune d'elles quelques nouveaux appels à cette intuition en justifient seuls la légitimité. Mais vraiment peut-on dire qu'il en soit ainsi? Que les géomètres ne parviennent pas aisément à dresser la liste de tous les postulats qu'ils utilisent; que parfois telle démonstration, où l'on n'a d'abord rien vu qui ne dépendît de propositions explicitement énoncées, recèle quelque emprunt inconscient à l'intuition, cela est possible. Mais les mathématiciens se sont habitués à montrer à cet égard une telle exigence, et ont certainement acquis à ce point de vue un flair si affiné, que tout le monde admettra comme très restreint le nombre

des cas possibles où on traite le géomètre ou l'analyste utiliserait, sans le dire, quelque postulat non expressément indiqué. Pour le géomètre en particulier, on peut déjà sans crainte appliquer cette remarque aux *Éléments* d'Euclide. Mais quand on n'oserait pas aller aussi loin, qui voudrait contester que dans l'ensemble des démonstrations d'Euclide, il en est quelques-unes qui ne font à l'intuition aucun emprunt *conscient*? Or si, pour un seul raisonnement géométrique, la conclusion ne figure pas dans l'ensemble de toutes les propositions antérieurement admises ou démontrées, et si cependant le géomètre y parvient sans s'appuyer sur autre chose que sur cet ensemble de propositions, sans *aucun* recours à l'intuition, il faut bien avouer que celle-ci n'explique pas comment se réalise le progrès de la pensée.

Ainsi donc ce n'est pas de ce côté qu'il faut chercher.

Dans un intéressant article ayant pour titre « Sur la nature du raisonnement mathématique », M. Poincaré donnait, il y a quelque temps[1], une solution originale à la question que nous nous sommes posée. La clé du mystère est, à ses yeux, dans un mode de raisonnement spécial aux mathématiques, et qui se distingue d'un raisonnement syllogistique ordinaire en ce qu'il ne saurait être ramené à une chaîne d'un nombre fini de syllogismes : il s'agit de la démonstration *par récurrence*. On sait en quoi elle consiste. Pour établir une proposition dont l'énoncé est relatif à un nombre entier n quelconque, on démontre :

1° Que cette proposition est vraie pour $n = 1$;

2° Que, si elle est supposée vraie pour $n = p$, elle est vraie aussi pour $n = p + 1$. Puis on raisonne ainsi :

La proposition est vraie pour 1, donc elle est vraie pour 2; elle est vraie pour 2, donc elle est vraie pour 3; et ainsi de suite. Elle est donc vraie d'une façon générale pour un nombre quelconque n.

A chaque pas de ce raisonnement, il serait aisé d'exprimer ce que l'on dit sous forme syllogistique, appliquant à chacun des cas particuliers successifs que l'on considère la majeure générale : Si le théorème est vrai pour p, il est vrai pour $p + 1$. Si on se propose d'établir que le théorème est vrai pour un nombre particulier, 5 ou 8, ou 10, il saute aux yeux qu'on y parviendra à l'aide d'un nombre déterminé de ces raisonnements élémentaires : on aura construit un raisonnement syllogistique ordinaire; mais en revanche, dit M. Poincaré, on n'aura fait qu'une vérification particulière, et non pas une démonstration générale. Au contraire, si on veut établir la

1. *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1894.

proposition pour tous les nombres, de façon à obtenir un théorème général, seul véritablement objet de science, il faut énoncer une infinité de syllogismes, il faut « franchir un abîme que la patience de l'analyste, réduit aux seules ressources formelles, ne parviendra jamais à combler ». Cet abime se trouve franchi grâce au raisonnement par récurrence qui « permet de passer du fini à l'infini ».

Cette solution nous semble impliquer une idée juste, mais elle a le tort, à nos yeux, de la dissimuler et d'en diminuer l'importance par le fait qu'elle ne la saisit qu'à travers un mode de raisonnement trop particulier.

La méthode par récurrence ne s'emploie pas constamment. Nous donnât-elle vraiment le secret de la puissance de l'esprit dans certaines parties des mathématiques, nous n'y apprendrions pas grand' chose pour les raisonnements d'Euclide, et même pour les démonstrations d'arithmétique pure, qui aboutissent à des conclusions générales sans employer manifestement cette méthode. A moins que, inconsciemment, toutes les fois qu'une proposition est établie dans sa généralité, il n'y ait au fond quelque chose de la méthode par récurrence. Mais à nos yeux c'est le contraire qui semble vrai; et cette méthode ne nous paraît présenter aucun caractère logique qui ne se retrouve dans les démonstrations habituelles des mathématiques.

D'abord pourquoi veut-on qu'il soit ici particulièrement besoin d'une infinité de syllogismes? Tant que le nombre en est fini, le raisonnement n'aboutit qu'à une vérification particulière : est-ce bien sûr? — Si, prenant le nombre 5, par exemple, j'énonce la suite des raisonnements élémentaires qui conduisent à cette conclusion : « La proposition est donc vraie pour 5 », qu'importe ce qu'il peut y avoir de particulier à ce nombre si le mode de démonstration est général? Or la majeure qui sert pour chaque syllogisme est absolument générale : Si le théorème est vrai de p, il l'est de $p+1$. La raison de chaque conclusion est dans ce fait que le nouveau nombre suit le précédent, et non pas dans ce fait que c'est tel nombre particulier venant après tel autre. Dès lors la démonstration présentée pour 5, par exemple, nous paraît avoir tous les caractères d'une démonstration générale. Quand, pour établir une propriété d'un triangle, je commence par en tracer un sur le papier, nécessairement particulier, désigné par des notations particulières, qui songera à contester la généralité du raisonnement, si seulement je ne m'appuie jamais sur aucun des caractères particuliers de la figure? Ouvrez un traité d'arithmétique et voyez la démonstration par laquelle on prouve, par exemple, que tout nombre qui divise un produit de deux facteurs

et qui est premier avec l'un deux divise l'autre : Si l'auteur raisonne sur des nombres déterminés, jugera-t-on qu'il ne fait qu'une vérification?

Halte-là, dira-t-on, le cas n'est pas le même. On ne s'appuie en effet dans ces exemples sur aucun caractère spécial à la figure ou aux nombres choisis, tandis que la méthode par récurrence, appliquée au nombre 5, s'appuie manifestement sur ce que 5 vient après 4, lequel vient après 3, lequel suit 2, lequel enfin suit 1. Elle ne sert donc véritablement que pour 5.

Pardon! elle vaut pour tout nombre qui vient après un autre, lequel vient lui-même après un autre, et ainsi de suite, de telle sorte qu'on puisse revenir à 1 par une série d'un nombre fini et déterminé de pas successifs. Or un nombre entier quelconque est dans ce cas.

Tient-on à se débarrasser des notations arithmétiques et à démontrer le théorème non plus pour 5 mais pour n, nombre fini et déterminé, mais quelconque en ce sens que nous ne voulons pas faire intervenir sa valeur particulière? Nous recommencerons la série des raisonnements élémentaires :

Le théorème est vrai de 1, donc il l'est de 2;

Il est vrai de 2, donc il l'est de 3.

Supprimons ensuite ces mots « et ainsi de suite, — ou et cætera », où l'on croit voir l'indice d'un abîme caché, d'un infini mystérieux, et déclarons que, quel que soit n, — du moment qu'il est supposé fini, — on pourra atteindre n à l'aide d'un nombre fini de lignes analogues aux deux premières, où les nombres sont successivement remplacés par les suivants. Cela suffit pour que la démonstration soit complète.

Le sentiment de l'infinité de syllogismes venait peut-être de ce qu'on parlait d'une démonstration valable pour *tous les nombres* en même temps. Mais à quoi bon faire intervenir ici plus qu'en toute autre démonstration arithmétique l'ensemble infini des nombres entiers? N'est-ce pas tenir compte de tout ce que cette idée a de clair et d'efficace, que d'avoir en vue un nombre entier quelconque n? et la proposition mathématique n'atteint-elle pas ainsi toute sa généralité et toute sa signification?

Nous sommes loin de contester le droit de parler d'infinité dans le raisonnement mathématique; mais cette infinité, il nous répugne de la voir dans le nombre des syllogismes qu'il faudrait énoncer pour présenter sous forme logiquement complète telle sorte de démonstration. Nous la retrouvons toutes les fois que le mathématicien raisonne sur une notion générale, toutes les fois qu'il énonce une proposition générale, toutes les fois qu'il manie dans son lan-

gage un terme dont la signification est générale. L'infinité que recèle la méthode par recurrence n'a-t-elle pas figuré déjà avec toute sa puissance, toute son efficacité, toute sa signification, quand, avant le raisonnement final, on a, je ne dirai pas « démontré » mais seulement « énoncé » cette phrase : « Si le théorème est vrai pour p, il l'est pour $p+1$. » Elle se trouve dans toute proposition d'arithmétique où il est question d'un nombre quelconque. Elle se trouve, *a fortiori*, peut-on dire[1], dans toute proposition de géométrie : « *Dans un triangle*, la somme des angles est égale à deux droits; *dans un cercle* les rayons sont égaux; etc. » *Un triangle*, *un cercle*, qu'est-ce que cela signifie, sinon tous les triangles, tous les cercles, que l'esprit pourra se représenter, n'importe où dans l'espace, n'importe quand, dans n'importe quelles circonstances, avec n'importe quelles déterminations particulières des côtés, ou du rayon, etc.?

Au surplus cette infinité, qui n'est en somme que l'*indéfinité* des cas possibles, ne nous éloigne pas autant qu'on pourrait croire de celle où M. Poincaré a bien raison de voir « l'affirmation de la puissance de l'esprit qui se sait capable de concevoir la répétition indéfinie du même acte, dès que cet acte est une fois possible ». — Mais alors n'est-ce pas elle aussi que nous retrouvons même dans un simple concept général? Le seul fait pour l'esprit de former une notion et de la définir par un ensemble de qualités caractéristiques, le fait de créer ainsi un objet de pensée, ne s'accompagne-t-il pas nécessairement de ce sentiment qu'on le repensera le même quand on voudra, autant de fois qu'on voudra, dans des circonstances indéfiniment variées? Car infinité et identité se rejoignent ici pour se fondre dans l'unité consciente de l'esprit. Si la démonstration mathématique puise une partie de sa force dans cette infinité, — ce que nous sommes loin de contester, — ce n'est pas le seul mode de raisonnement qui en profite. La pensée logique, partout où elle s'exerce, se fonde sur elle, et c'est d'elle en particulier que le syllogisme tire toute sa signification. Ainsi nous ne trouvons pas de ce côté non plus quelque raison suffisamment claire de ce fait que les raisonnements de la géométrie, tout en revêtant une forme syllogistique, ont le pouvoir de progresser, et d'accroître sans cesse la connaissance théorique.

Le moment enfin venu de nous expliquer sur ce point, oserons-nous dire tout naïvement et tout franchement que nous ne croyons

1. Puisqu'il n'y a même plus de loi spéciale permettant de former les éléments successifs dans un certain ordre.

même pas à l'existence de la difficulté? Le syllogisme à nos yeux ne s'oppose nullement à la marche en avant de la pensée. La conclusion se présente en conformité absolue avec les prémisses, mais encore faut-il que les prémisses soient d'abord énoncées; et l'esprit, dans le rapprochement qu'il fait de deux propositions, accomplit déjà un acte synthétique, qui suffirait à éloigner toute idée d'inertie et d'immobilité[1]. Il est bien clair que le choix des circonstances particulières où la majeure va s'appliquer, c'est-à-dire le choix de la mineure, est, à lui seul, la source d'une quantité inépuisable de conclusions nouvelles infiniment variées. Et il serait vraiment trop facile de multiplier les exemples, pour que nous n'en laissions pas le soin au lecteur. Le moindre raisonnement déductif est d'ailleurs une chaîne de syllogismes : l'activité de l'esprit, en dirigeant cette chaîne, en appelant, après chaque syllogisme, un ensemble de deux autres prémisses, trace elle-même la voie aux conclusions nouvelles. Doute-t-on qu'ainsi la pensée ne progresse véritablement? Il suffit, peut-être, pour mieux le sentir, de dépouiller le raisonnement de la forme logique et d'énoncer successivement les conclusions des syllogismes : Étant donné le triangle ABΓ, prolongeons AB et AΓ en BΔ, ΓH; — prenons sur ces droites des longueurs BΔ, ΓH égales; — joignons BH, ΓΔ; — les triangles ABH, AΓΔ sont égaux; — les droites BH, ΓΔ sont égales; — les angles ABH, AΓΔ sont égaux; — les triangles BΓΔ, BΓH sont égaux; — les angles ΓBH, BΓΔ, sont égaux; — les angles ABΓ, AΓB sont égaux; *C. Q. F. D.*

Mais nous voudrions insister sur ce que, en mathématiques surtout, la forme syllogistique ne gêne pas le mouvement de la pensée. Ceux qui ne comprennent pas que ce mouvement puisse s'accommoder de l'appareil logique, songent plus ou moins à ce type de raisonnement où, une propriété étant affirmée de tous les individus d'un groupe, on conclut qu'elle appartient à l'un d'eux en particulier. Ceux-là sont d'ailleurs les mêmes qui souligneront le plus vivement le cercle vicieux. Mais nous avons vu quelle distance, à cet égard, sépare cette sorte de raisonnement du syllogisme géométrique. Les propositions générales qui servent ici de majeures sont pour le géomètre qui veut s'en servir des formules relatives aux constructions qu'il voudra édifier. Ce sont des prescriptions pour qui voudra théoriser : Comment arrêteraient-elles la marche de la pensée qui s'y conformera, puisque au contraire elles sont destinées à la guider. Les définitions, demandes, notions communes, placées en tête du livre d'Euclide, signifient en somme : « Quand on maniera de

1. Paul Janet, *Revue philosophique*, août 1881.

droites, on se rappellera qu'on peut les prolonger suivant leur direction; quand on aura deux points quelconques, c'est une des constructions qu'on pourra effectuer, que de les joindre par une droite; etc. » Un théorème général : « la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits » signifie : « A propos de tout triangle que l'on construira, si on veut faire intervenir la somme des angles, on tiendra compte de ce qu'elle est égale à deux droits ». Donner des indications sur la façon dont il faut marcher, prescrire certaines précautions, cela empêche-t-il de marcher? Disons à un voyageur : « Suivez les chemins faits de telle sorte, allez à pied sur telles routes, à cheval sur telles autres; — si vous changez de direction, tournez à droite dans tel cas, à gauche dans tel autre, etc. » Multiplions les recommandations de ce genre, toutes relatives au voyage que notre homme est sur le point d'entreprendre : songerons-nous à nous demander si, pour les suivre, il va rester immobile? Le voyageur, dans le cas de la géométrie, c'est l'esprit qui va prendre son essor et se livrer, sur les éléments qu'il s'est donnés, à des constructions sans fin. Les formules générales auxquelles il devra se conformer, et qui sont d'abord les définitions et postulats fondamentaux, ne sont pas d'ailleurs de nature à amortir son élan et à ralentir sa marche : mais bien plutôt elles l'invitent à aller de l'avant, elles écartent les restrictions, car elles lui disent que le domaine à parcourir est illimité et homogène dans tous les sens, et s'adapte merveilleusement à son pouvoir de se répéter à l'infini[1].

*
* *

Mais si la forme syllogistique ne gêne pas l'essor de la pensée, ce n'est du moins pas elle qui détermine la marche en avant. Le géomètre y tient-il vraiment? Voyez Descartes. Pour lui, les pas successifs du raisonnement géométrique sont franchis à la clarté de la lumière naturelle : ils forment une suite d'intuitions directes, qui n'aurait que faire de l'appareil scolastique. — Mais n'y a-t-il pas quelque exagération chez Descartes? Certes jamais aucun géomètre ne consentira à exposer patiemment ses démonstrations sous la forme d'une série de syllogismes complets. Euclide est déjà fort minutieux, trop parfois à notre gré, et il est loin de présenter chaque détail du raisonnement en alignant consciencieusement les trois propositions réglementaires. Mais n'est-il pas vrai cependant qu'en tout cas ce qui manque aux syllogismes est véritablement sous-

1. Cf. Liard, *Définitions géométriques*, p. 66.

entendu? Si en s'interrogeant soi-même, on ne sent pas suffisamment que les intermédiaires supprimés sont indispensables pour amener une conviction parfaite, qu'on songe à la manière dont on persuadera les autres, et il n'est pas douteux que la seule façon de faire tomber tous les doutes sur la rigueur d'un raisonnement qu'on expose, sera précisément de rétablir, pour chaque affirmation, le syllogisme complet dont elle est la conclusion.

D'où vient donc cette vertu magique de la déduction? Il importe de s'arrêter quelques instants à ce problème : ce sera d'ailleurs pour nous l'occasion de nous demander si vraiment la rigueur démonstrative est tellement liée à la forme logique elle-même qu'il faille déclarer également rigoureux tous les raisonnements syllogistiques.

L'idée qui vient le plus naturellement à l'esprit, quand on veut se rendre compte de la valeur démonstrative du syllogisme, c'est d'abord de songer au principe d'identité. Peut-on interpréter un syllogisme de telle sorte qu'on se sente ramené par lui à affirmer que « A est A »? Soit le syllogisme :

Tout A est B;
Or C est A;
Donc C est B.

α. — Si nous essayons de traduire en extension, nous pouvons dire :

A est « une partie de B »;
C est « une partie de A »;

Donc C est « une partie d'une partie de B », c'est-à-dire « une partie de B ».

Avons-nous ramené chacune des affirmations à une identité? Non évidemment, car :

1° Il est faux que A et « partie de B » soient identiques. Lors même que nous indiquerions exactement dans quel rapport précis cette partie est au tout, le sujet et l'attribut de la proposition ne seraient pas exactement les mêmes : et la preuve c'est qu'on passe de A à B en ajoutant quelque chose à A, tandis qu'on passe de B à A en ôtant quelque chose à B[1];

2° La conclusion n'est autre que la mineure où j'ai remplacé A par « une partie de B »; mais puisque, d'après la remarque précédente, il n'y a pas identité entre ces deux termes, de quel droit ai-je substitué l'un à l'autre? — On dira peut-être qu'il suffit que les propositions énoncent des égalités numériques, pour que cette substitution soit permise.

1. Cf. Boutroux, *De la contingence des lois de la Nature*, chap. I.



A = fraction de B;
C = fraction de A;
C = fraction de « fraction de B » = fraction de B.

Je remplace, dans une égalité numérique, un terme A par un autre, « fraction de B », qui lui est numériquement égal. Mais il s'agit d'un rapport qui n'est pas l'égalité absolue, l'identité, comment me donne-t-il ce droit? Il faut bien, pour répondre à une pareille question, énoncer d'abord, d'une façon générale, que l'égalité numérique autorise la substitution de termes égaux comme l'identité elle-même, ce qui déjà est différent du principe d'identité. En appliquant ensuite le postulat général ainsi posé au cas que nous considérons, c'est un syllogisme en forme que l'on énonce; de sorte que finalement cette prétendue justification logique d'un syllogisme se fait elle-même par un syllogisme, dont la majeure est un postulat.

β. — Essayons d'interpréter notre syllogisme en compréhension. La majeure signifie que l'attribut B se trouve parmi ceux de A; B est dans A. Pour que je puisse voir là l'affirmation d'une identité, il faut que je fasse abstraction de tous les attributs de A autres que B; il faut que dans A je ne voie que B, de façon à donner à la première proposition cette signification : B est B[1]. Pour la mineure, il faut une double réduction : d'abord je dois ramener C à n'être qu'un de ses attributs A, et celui-ci à n'être qu'un de ses attributs B; de sorte que C devient B et que la mineure ne fait que répéter ce que disait la majeure : B est B. C'est aussi ce que dira la conclusion; et finalement le syllogisme sera devenu :

B est B;
B est B;
B est B.

Nous aurons atteint peut-être à la véritable identité; mais le syllogisme a disparu; il n'en reste qu'une ombre uniforme où tout est venu se confondre. Pour le justifier, nous l'avons supprimé.

Ce serait une illusion de croire que le principe de contradiction puisse réussir là où échoue le principe d'identité. Qu'on essaie en effet, après avoir énoncé : « tout A est B, — C est A», de dire : il serait donc contradictoire que C ne fût pas B. Resterait à dire avec quoi cela serait contradictoire. Avec les prémisses sans doute, mais pourquoi? sinon parce qu'on fait d'abord résulter de ces prémisses — sans le dire explicitement — qu'elles entraînent nécessairement : C est B. Socrate non mortel serait contradictoire avec cette vérité

1. Cf. Winter, *Revue de métaphysique et de morale*, 1894.

que tout homme est mortel, mais pourquoi? sinon parce que, tout homme étant mortel, et Socrate étant homme, il doit être mortel. La contradiction qui nous choque c'est tout simplement que Socrate fût à la fois mortel et non mortel : elle n'apparaît dans notre pensée que si d'abord nous avons accepté la rigueur du syllogisme.

Peut-on, à défaut des principes d'identité ou de contradiction, invoquer quelque formule générale dont l'évidence s'impose? On connaît celles-ci : *Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis*; — *l'espèce d'une espèce d'un genre est une espèce de ce genre*; — *le contenu du contenu est contenu dans le contenant*; *etc*. Quel que soit celui de ces principes auquel on s'arrête, on ne saurait y voir un fondement logique de la rigueur du syllogisme, par la raison bien simple que, pour passer de la formule générale au cas d'un syllogisme, quel qu'il soit, il faudrait encore un syllogisme.

Nous devons donc renoncer à une justification logique du syllogisme. Ce n'est pas de ce côté que nous trouverons la cause de la satisfaction qu'il nous donne, du besoin que nous avons d'y recourir. Aussi bien le problème est essentiellement subjectif, et c'est d'une explication psychologique qu'il faut nous contenter. Le syllogisme est la forme type, la forme élémentaire la plus simple, du mouvement de la pensée qui veut comprendre, c'est-à-dire qui veut savoir le pourquoi, la *raison* d'une affirmation quelconque. Comprendre, pour nous, n'est-ce pas faire disparaître le *nouveau* d'une chose qui heurte notre pensée en faisant rentrer cette chose dans le connu, dans ce que déjà l'esprit s'est assimilé? N'est-ce pas par conséquent réduire le fait nouveau à n'être qu'un cas particulier d'un fait ancien plus général? L'esprit est ainsi naturellement conduit, en présence d'une affirmation qu'il veut justifier, à en chercher la raison dans une autre plus générale d'où il redescende ensuite par déduction à celle qui l'intéresse. Si on voulait un principe fondamental du syllogisme, on pourrait nommer ici, à l'exemple de Schopenhauer, le *principe de raison*; — à la condition de viser par là non point une formule objective qui serait toujours séparée du syllogisme par un nouveau syllogisme, — mais la racine même de notre faculté de comprendre et de connaître.

De ce point de vue combien peu nous sommes surpris de n'avoir pu expliquer la valeur du syllogisme par aucun des principes qui nous étaient proposés. Et nous ne faisons pas allusion seulement à ceux qui manifestement, exprimant une idée générale objective, ne pouvaient être utilisés qu'en devenant eux-mêmes des majeures de

logismes; nous visons aussi le principe d'identité et en même nps le principe de contradiction. Après tout en effet qu'est donc principe « A est A »? S'il a un sens, si la pensée sort du repos ır exprimer une idée, quelle qu'elle soit, quand ces mots sont ›noncés, c'est que ce verbe *est* marque un rapport effectif. Mais aut alors justifier le droit de répéter après lui le sujet lui-même, l ne saurait y avoir d'autre justification que dans le sens même ce mot *est* : ce qui revient finalement à dire que ce fameux prin- e d'identité, énoncé à propos de A, se déduit de la signification ıérale de la copule *est*. Sinon il faudrait, pour le comprendre, antir tout mouvement de la pensée, saisir l'esprit dans une tie complète, dans l'immobilité absolue. Comment un pareil ıcipe d'immobilité eût-il pu expliquer le mouvement de l'intelli- ce qui veut connaître?

'eut-être aussi acceptera-t-on plus volontiers maintenant de parler aisonnements déductifs plus ou moins rigoureux : le syllogisme ıt la démarche de la pensée qui s'efforce de comprendre, rien ne ›pose à ce que cette démarche soit plus ou moins aisée, à ce que effort soit plus ou moins efficace suivant les cas. Montrons que le ogisme géométrique se présente justement avec des avantages ciaux [1].

Envisageons d'abord la majeure, c'est-à-dire la proposition géné- e énonçant la raison que réclame l'esprit. Peut-on dire qu'elle soit s certaine en géométrie que dans tel autre domaine, dans les ences naturelles ou en sociologie, ou même dans les circonstances inaires de la vie courante? C'est là une question mal posée, car audrait savoir quel est le degré d'objectivité que l'on donne à la titude dont il s'agit; et nous n'y répondrons pas. Nous ne venons ıc pas dire : le syllogisme mathématique satisfait mieux l'esprit ce qu'il repose sur des principes assurés. Ce qui nous importe , c'est que le géomètre, en énonçant ses définitions ou ses axio- s, *veut* les poser comme principes généraux dans sa marche intel- tuelle. Ce sont en un sens des conventions qu'il decrète lui-même, vérités qu'il crée dans certaines limites, — dans les limites où eut créer, engendrer, à l'aide de ses propres ressources, les élé- nts sur lesquels portent ces vérités. Nul doute que le domaine thématique ne soit celui où la pensée peut le mieux réussir à struire ainsi elle-même l'objet de son étude. Les propositions

[1] Notre intention est ici de répondre aux reproches que M. Winter adressait à e thèse sur la *Certitude logique*, dans l'article si intéressant et si bien- lant que nous avons déjà cité.

générales qui fournissent les majeures des syllogismes sont là, plus que partout ailleurs, des affirmations tellement subjectives qu'en les énonçant, l'esprit se sent le plus voisin possible de ce qui est sa chose propre, de la chose qu'il comprend le mieux, et qui a le moins besoin de se rattacher elle-même à une autre raison, puisque c'est ce qu'il a *créé*, c'est ce qu'il a *voulu*.

En second lieu, quand le syllogisme nous fait passer de la majeure « tout A est B » à la conclusion « cet A est B », le rapport n'est-il pas particulièrement étroit entre ces deux propositions extrêmes? Ne peut-on pas dire presque que l'esprit en les énonçant successivement se répète lui-même, ou du moins exprime une seule et même chose? Qu'est-ce en effet que tout « A »? tout cercle, tout triangle, toute droite? nous l'avons déjà remarqué : c'est plus que partout ailleurs un indéterminé, visant quelque détermination future. C'est tout cercle, tout triangle, que la pensée géométrique examinera dans des circonstances quelconques. Séparé de cette sorte de réalisation future, ce « tout cercle », « tout triangle » n'est rien. Ces mots ne prendront leur signification totale qu'à la condition d'achever de se déterminer dans le futur, dès qu'il sera question de problèmes où entrent cercles et triangles. Ils représentent en puissance des éléments qui devront passer à l'acte pour devenir objets de pensée. — Mais en même temps, lorsque se fait ce passage à l'acte, quand le géomètre considère tel cercle, tel triangle, quelle est la nature de cet objet qu'il soumet à son étude? — On pouvait dire, en un certain sens, il est vrai, que dans le syllogisme classique, « Socrate » réalisait dans un cas particulier la notion d'humanité, mais que de caractères spéciaux il faudrait énumérer pour donner quelque idée, soit au point de vue physique, soit au point de vue moral, de ce qui fait que Socrate est tel homme et non pas tel autre. Ici, au contraire, quand le géomètre a dit : « Du point O comme centre je décris un cercle de rayon OA », ou bien : « Je trace le triangle ABC », n'est-ce pas un minimum de conditions particulières, juste nécessaire pour qu'une chose déterminée soit substituée à une chose indéterminée, qui se trouve distinguer ce cercle, ce triangle, du cercle ou du triangle en général? La figure que l'on a sous les yeux peut être plus ou moins étrange, le rond peut être imparfait, les côtés du triangle plus ou moins droits, les lignes plus ou moins épaisses, tracées avec un crayon qui les colore en rouge ou en bleu, ou avec la craie sur un tableau noir, ou dans le sable par une main plus ou moins habile, qu'importe? Ce cercle, ce triangle, ce n'est pas ce que voient les yeux du corps, mais bien ce que, à l'occasion de cette figure, contemplent les yeux de l'esprit, c'est-à-dire la définition qu'il a formulée une fois pour

toutes, l'idée qu'il a tant contribué à fixer lui-même, l'essence qui lui est particulièrement intelligible puisqu'elle a été, le plus que c'est possible, l'œuvre de son activité propre. En deux mots, il repense à cet instant ce qu'il a pensé une fois déjà. Au lieu de dire qu'il fait rentrer un cas particulier dans un plus général en appliquant à « ce cercle » ce qu'il avait énoncé de « tout cercle », il est plus exact encore de dire que, dans des circonstances nouvelles, à l'occasion de quelque nouveau problème, il reste fidèle à lui-même; il se conforme à l'attitude qu'il a décidé désormais de prendre; il repense, il reveut ce qu'il a pensé et voulu. On peut bien parler d'identité pour faire sentir ce qu'il y a de particulièrement rigoureux dans le syllogisme géométrique, mais qu'on y prenne garde : il ne s'agit pas de cette identité sans vie, sans force, immobile et inféconde, qui aurait même quelque peine à se formuler en un jugement véritable. L'identité dont nous rapproche le syllogisme géométrique est une identité vivante, c'est celle de la pensée qui marche, et qui, dans son mouvement continu, sent le besoin de rester d'accord avec elle-même, de se répéter fidèlement, de vouloir indéfiniment ce qu'une fois elle a voulu.

S'il est permis maintenant de parler de rigueur plus ou moins parfaite dans le raisonnement syllogistique, ce n'est pas seulement pour opposer le domaine mathématique à tout autre. Dans celui-là même le géomètre se déclarera d'autant plus satisfait que son esprit se sentira plus rapproché de lui-même, pour ainsi dire, — que l'objet de ses études se prêtera plus aisément à une intelligibilité complète, à une assimilation parfaite, — qu'il se prêtera mieux au mouvement de sa pensée une et identique dans ses répétitions, — que cet objet sera donc plus homogène, plus dénué de toute qualité sensible ou intuitive, qu'il s'approchera davantage enfin de la quantité pure. C'est ainsi que l'analyse, de plus en plus dégagée de l'intuition géométrique, paraîtra en même temps de plus en plus rigoureuse. C'est ainsi qu'en géométrie même, moins l'intuition interviendra dans la démonstration, plus elle séduira le mathématicien. Nous n'insisterons pas ici sur ces remarques qui ont fait l'objet d'un chapitre de notre « Essai sur la certitude logique ». Nous avons voulu seulement achever de justifier notre thèse, en présentant les choses sous un jour quelque peu différent, et en nous réclamant aujourd'hui, moins d'une identité logique, objective et statique, pour ainsi dire, que de l'identité subjective et dynamique de la pensée.

Note complémentaire.

Nous avons parlé du syllogisme dans cette étude, comme s'il

n'existait que la première figure. C'est que non seulement nous pensons, avec Aristote, que c'est la forme vraiment scientifique, la forme essentielle du syllogisme; mais aussi nous continuons à croire, comme Kant, malgré les efforts ingénieux qui ont été tentés de notre temps pour prouver le contraire, que les deux autres figures se ramènent sans difficulté à la première. Nous choisirons un exemple pour faire comprendre notre pensée. Soit ce syllogisme de la deuxième figure :

Nul A n'est B;
Tout C est B;
Nul C n'est A.

Il suffit de renverser la première proposition pour se ramener à ce syllogisme de la première figure :

Nul B n'est A;
Tout C est B;
Nul C n'est A.

Toute la question est de savoir ce qui autorise la conversion de la majeure. Si la légitimité de ce procédé s'établit à l'aide d'un syllogisme qui ne soit pas de la première figure, la conversion n'est plus permise, et les deux figures sont irréductibles l'une à l'autre. Or justement, d'après M. Lachelier, c'est ce qui arrive, et voici le syllogisme sur lequel on se serait fondé pour passer de « Nul A n'est B » à « Nul B n'est A » :

Nul A n'est B;
Tout B est B;
Nul B n'est A.

Il est manifestement de la deuxième figure. Cela prouve à nos yeux que la conversion peut se justifier comme on l'indique, mais non point qu'elle ne puisse se justifier autrement. Le raisonnement que voici nous semble réussir aussi bien, et même avoir l'avantage d'aller plus droit au fond des choses. Il repose sur la signification même de ces mots : Nul A n'est B, d'après laquelle l'idée exprimée par ce jugement relativement aux deux termes est symétrique, pour emprunter un mot au langage mathématique. Cette proposition peut en effet se traduire ainsi : A et B s'excluent l'un l'autre. L'universelle affirmative « A est B », qu'on l'interprète en extension ou en compréhension, attribue aux deux termes des rôles réciproques différents, parce que, de toute façon, il faut entendre que l'un contient l'autre, et que le rapport de contenant à contenu n'est pas identique au rapport de contenu à contenant. Au contraire, l'universelle négative énonce un rapport d'exclusion, d'extériorité totale de l'un des éléments par rapport à l'autre. Dans le premier cas, les ronds d'Euler

se comprenaient l'un l'autre; dans le second, ils sont complètement extérieurs l'un à l'autre. Ce que le premier est au second, le second l'est au premier. Il est clair d'après cela que l'exclusion réciproque de deux éléments peut se traduire de deux façons, exprimant l'une et l'autre la même idée absolument : ou bien « nul A n'est B », ou bien « nul B n'est A », et ces deux propositions peuvent se remplacer l'une l'autre en toutes circonstances puisqu'elles ont exactement le même sens.

Rien de plus simple d'ailleurs, si on y tient, que de mettre notre raisonnement sous la forme d'un syllogisme de la première figure. Désignons par Z cette qualité d'une proposition d'énoncer relativement à deux termes A, B, un rapport tel qu'ils jouent l'un à l'égard de l'autre des rôles identiques. Nous dirons :

Majeure. — Toute proposition Z peut être convertie;

Mineure. — La proposition « nul A n'est B » est Z;

Conclusion. — La proposition « nul A n'est B » peut être convertie.

Nul doute qu'en chacun des autres cas on ne justifie la conversion par un raisonnement analogue, quand on ira tout droit à la raison essentielle qui autorise cette conversion, c'est-à-dire évidemment au sens précis de la proposition dont il s'agit.

G. MILHAUD.

ANALYSE PSYCHOLOGIQUE

DE L'IDÉE DE DEVOIR

I

C'est parce qu'il est doué de la faculté d'abstraire que l'homme est un être moral. La moralité, de quelque façon qu'on la conçoive, sera toujours l'empire de la raison sur les sens. Par raison je n'entends ici rien de plus que l'entendement appliqué aux données de l'expérience.

La notion de devoir n'est point propre à une doctrine morale, mais commune à toutes, si, comme je l'admets et comme j'essaierai de le prouver, elle est équivalente à celle de règle. L'examen critique des différentes doctrines morales nous servira à le montrer.

L'hédonisme par exemple dégage de toutes les autres impulsions naturelles celle qui nous entraîne vers la volupté, il la proclame raisonnable, c'est-à-dire qu'il lui assigne un rang privilégié et la juge seule digne d'être suivie. Comme la vie n'est pas exclusivement orientée dans le sens du plaisir, comme elle se heurte naturellement à la douleur, il est certain que l'hédonisme n'énonce pas un fait naturel, mais édicte une règle idéale, que les pessimistes de la secte, comme Hégésias, tiendront même pour chimérique et vaine, tandis que les optimistes, Aristippe et les autres, la regarderont comme réalisable. Le bonheur, même réduit à la volupté, est une abstraction, et la question se pose de savoir si cette abstraction est bien et dûment dégagée des faits, partant convertible en acte, ou si elle est une entité et doit rester une utopie. L'histoire de l'hédonisme montre que sur ce point capital ses partisans n'ont pu se mettre d'accord.

Il semble qu'Aristippe ait fait consister le bien non dans le plaisir, mais dans la disposition à en jouir, non dans la volupté actuellement sentie, mais dans l'humeur voluptueuse ou dans l'aptitude à goûter les joies que la vie peut offrir. C'est ce qui ressort de sa maxime : ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι. Le sens profond de la morale du plaisir est donc qu'il vaut mieux posséder l'art de jouir ou seulement le goût du bonheur que de goûter le bonheur même.

Cette morale revient à faire prévaloir l'instinct sur la sensation.

Elle propose à l'homme de réaliser, si j'ose dire, l'idéal que comporte sa nature animale. L'homme en effet tomberait au-dessous de la brute, s'il s'asservissait à la jouissance. L'animal obéit à l'instinct; or l'instinct est une impulsion dénuée d'attrait sensible, et qui va parfois à l'encontre du plaisir. Le chien d'arrêt ne résiste-t-il pas, dit Darwin, à la tentation de chasser? L'instinct chez l'animal, comme la conscience chez l'homme, est une voix implacable qui souvent prescrit l'immolation à une fin supérieure des plaisirs présents et de la vie même. L'instinct n'est point, ou n'est plus (on n'a pas à aborder ici le problème de son origine) déterminé par la sensation. Il n'est évidemment pas déterminé par la sensation réelle, puisque la sensation est consécutive à l'acte. Il ne paraît pas l'être non plus par la sensation imaginée : pourquoi l'oiseau, par exemple, serait-il guidé dans la construction du nid par une idée préconçue du nid? pourquoi n'obéirait-il pas à l'instinct, sans savoir ce que l'instinct lui veut, comme le sujet hypnotisé réalise des actes suggérés par un ordre qu'il ignore? C'est l'instinct perverti, ou, si l'on veut, averti, éclairé par la réflexion et l'expérience, non l'instinct primitif qui va à la recherche du plaisir.

Et quand la réflexion elle-même vient à remplacer l'instinct, elle ne tarde pas à se transformer; elle se résout en habitude, c'est-à-dire qu'elle n'échappe au joug de l'instinct que pour y retomber. Ainsi une règle de conduite posée par la raison, comme celle qui prescrit de rechercher le plaisir, devient bientôt un parti pris, une décision arrêtée, désormais équivalente à un instinct aveugle; elle engendre des actes conformes sans doute à ceux que produirait l'attrait du plaisir, mais qui ne sont plus présentement déterminés par cet attrait. Le voluptueux à la façon d'Aristippe est fidèle à son caractère, à ses goûts; il suit la voie qui mène au plaisir, mais il n'est point poussé dans cette voie par le sentiment immédiat du plaisir. De là vient qu'il paraît en un sens détaché de la volupté; il la pose comme but éloigné, il ne répond pas à son appel présent; il se meut vers elle, il n'est point mû par elle. Peut-être même, à ses yeux, le plaisir suprême n'est-il pas de sentir le plaisir, mais de s'en sentir maître.

Le voluptueux a ainsi l'un des traits essentiels du tempérament moral : l'accord avec lui-même et avec des principes : ζῆν ὁμολογουμένως. Ce trait est esquissé déjà chez l'animal : on a pu dire que l'instinct donne naissance au sentiment du devoir, à « un sentiment que nous définissons en disant qu'il faut lui obéir » (Darwin). Le même caractère se retrouve dans la vertu, laquelle a été fort justement définie une habitude. L'honnête homme en effet cède à

un instinct, à une impulsion irraisonnée, quand il accomplit un acte de dévouement, quand il se jette par exemple à l'eau pour sauver son semblable; il cède même parfois à une impulsion qu'il juge déraisonnable, quand, par exemple, comme le père de Diderot, pouvant détruire un testament inique, il le fait exécuter pour rester fidèle à des habitudes d'honnêteté rigide et de légalité étroite[1]. On conçoit de même que le voluptueux pourrait trahir son plaisir plutôt que de s'écarter de la voie où il a coutume de le chercher, plutôt que de manquer par exemple à la distinction élégante dont il se serait fait une loi. Nous trouvons donc un équivalent, je veux dire une forme, d'ailleurs plus ou moins contestable, du devoir, dans la morale que réprouve le plus la doctrine du devoir, au sens étroit du mot. D'une manière générale, une règle morale est toujours conçue comme supérieure en un sens aux actes particuliers qu'elle est destinée à produire, quoiqu'elle n'ait d'autre but que de produire ces actes. Or n'est-ce pas là précisément ce qu'on appelle le devoir, si, d'après Kant, ce qui distingue le devoir, c'est la précellence de sa forme sur sa matière.

II

Si la notion de règle ou de devoir n'est point étrangère à la morale hédoniste, elle est essentielle à la morale utilitaire, même réduite à l'égoïsme. L'égoïste en effet discipline ses penchants au lieu de les suivre, ou plutôt il commande à sa nature en lui obéissant. Tandis que le voluptueux dédaigne de combiner ses plaisirs et se contente de cueillir ceux que le hasard lui offre et que son goût approuve, l'égoïste fait à son intérêt le sacrifice de son goût, s'interdit en quelque sorte de *sentir* le plaisir et s'impose de suivre exclusivement celui qu'il a *jugé* le meilleur, soit par exemple le plus durable et le plus pur. Si le voluptueux nous a paru détaché du plaisir et seulement attaché à ses goûts, l'utilitaire nous paraît détaché à la fois de son plaisir, de ses goûts, et attaché seulement aux règles de la prudence et de la raison. « De là cette espèce d'austérité... triste et vide qui caractérise, dit M. Janet, la vie égoïste. »

C'est ce qui est bien mis en lumière par la comparaison classique de l'égoïste et de l'avare. Il est remarquable que cette comparaison se présente naturellement et comme fatalement à l'esprit de tous ceux qui essaient de caractériser l'état d'âme de l'égoïste. Elle paraît

1 Je sais bien qu'un tel acte peut se justifier au point de vue de la raison, mais je dis qu'il peut ne pas paraître raisonnable à celui qui l'accomplit, et être accompli quand même.

saisissante de vérité et de justesse aux partisans comme aux adversaires de l'utilitarisme. On l'a reprise et développée cent fois; il y a intérêt à y revenir encore et à en presser les termes. Pour la bien entendre, il faut d'abord faire abstraction du sens injurieux qu'on peut lui donner. Il faut aussi, croyons-nous, distinguer deux types bien distincts d'avare : l'avare, amoureux de sa cassette, qu'hallucine la vue ou le tintement des pièces d'or, sorte de maniaque fétichiste, qui fait penser à l'érotomane épris d'une boucle de cheveux, d'une bottine, d'un ruban, — et l'avare dont la passion n'est pas seulement exempte de ces puérilités et de ces faiblesses, mais est encore fermée à toute jouissance sensible, à savoir aux plaisirs que peut donner l'usage ou seulement la présence réelle de l'or. Cette dernière forme d'avarice est la seule qui puisse être comparée à la vertu; elle est, comme l'a bien vu Leibniz, une passion intellectualisée, qui a remonté en quelque sorte du cœur au cerveau; elle consiste à jouir en *idée*, non en *fait*, des avantages ou des plaisirs de la richesse. Le sentiment de sa puissance matérielle suffit à l'avare; il dédaigne d'user de cette puissance, il souffrirait même de l'exercer. On objecte, il est vrai, que c'est une folie de laisser ainsi la proie pour l'ombre, et qu'on n'apaise pas, mais qu'on trompe sa faim, en respirant la fumée des plats; dans l'ordre des choses matérielles il semble contradictoire de chercher une jouissance idéale. Mais qu'appelle-t-on ici la folie de l'avare? Est-ce son incapacité de jouir des plaisirs sensibles, ou sa convoitise persistante à l'égard des plaisirs qu'il ne goûte point?

Les utilitaires, qui font de l'avare le type de l'homme vertueux, se sont crus obligés de prouver que l'avare ne perd pas réellement le goût des plaisirs et que c'est pour satisfaire ce goût qu'il grossit indéfiniment ses trésors. Il leur a paru paradoxal et illogique (comme si la logique avait à intervenir dans le développement des passions!) que l'amour de l'argent pût être autre chose qu'un amour des plaisirs déguisé ou déplacé. « La valeur de l'argent, dit Stuart Mill, est uniquement celle des objets qu'il peut payer; elle ne consiste que dans les désirs autres que lui-même qu'il peut satisfaire. » Si l'argent est cependant aimé pour lui-même, c'est donc qu'il est un *moyen* d'être heureux, et le moyen, ne se séparant pas du but, est pris pour le but, ou au moins pour une partie du but; « l'argent en vient à être lui-même un *élément principal* de l'idée que l'individu se fait du bonheur. » L'avarice n'est-elle donc qu'un phénomène de transport, que l'amour de l'argent, presque dûment et naturellement substitué à celui du plaisir en vertu de cette loi que la réalisation de la fin est subordonnée à l'emploi des moyens? Selon

nous, on a eu tort de le prétendre. Stuart Mill raisonne au lieu d'observer. Et il raisonne mal. En effet, de son propre aveu, l'amour de l'argent est, chez l'avare, *plus fort* que celui du plaisir; il fallait en conclure qu'il renferme *d'autres éléments* et qu'il est *d'une autre nature*[1]. En fait, l'avare n'est point un voluptueux. Il est et se sent incapable de goûter les plaisirs; par une inconséquence bizarre, il en a peut-être le regret, il n'en a point la tentation. Tandis que le voluptueux est un imaginatif, l'utilitaire, si justement comparé à l'avare, parce qu'il est en effet avare de son plaisir, parce qu'il est ardent à l'assurer, mais indifférent à en jouir, est (dirais-je, si l'on pouvait transporter dans l'ordre du sentiment les qualités de l'esprit) une nature sèche et raisonneuse.

Le voluptueux cède aux suggestions de l'instinct, l'utilitaire suit ce que Bain appelle « un sentiment du devoir *dans l'abstrait* ». Ce sentiment, d'après Bain, serait dérivé de l'amour du plaisir, et pourtant distinct de cet amour. Selon les lois de la chimie mentale, on peut en effet retrouver dans les composés ce qui n'est point dans les éléments. Mais l'appel à la chimie mentale est-il autre chose qu'une métaphore brillante par laquelle l'analyse psychologique déguise et colore l'aveu de son impuissance? En réalité, si l'avarice dérive de l'amour des jouissanees matérielles, elle ne peut être que cet amour à l'état abstrait, s'attachant à l'idée, et non plus à la réalité des plaisirs. « Quand une chose n'est désirée, dit Clifford, pour aucun plaisir immédiat qu'elle puisse apporter, elle est généralement désirée en raison d'*un certain substitut symbolique du plaisir* : le sentiment que cette chose est profitable pour le moi. Et, dans beaucoup de cas, ce sentiment, qui d'abord tirait sa nature agréable de la représentation affaiblie des plaisirs simples dont il était le symbole, *cesse après un temps de les rappeler* et devient *lui-même un plaisir simple*[2]. »

On ne saurait aller plus loin dans l'explication de l'avarice consi-

1. « La vie, dit Stuart Mill, serait une pauvre chose, bien mal pourvue de sources de bonheur s'il n'existait pas cette loi de la nature grâce à laquelle des choses originairement indifférentes, mais qui tendent à la satisfaction de nos désirs, ou qui y sont autrement associées, deviennent *en elles-mêmes des sources de plaisirs, plus précieuses* que les plaisirs primitifs par leur *stabilité*, par l'*espace de vie humaine qu'elles sont capables d'envelopper*, et même par leur *intensité*. » — La sécurité et le plaisir ne sont-ils pas des biens différents et différemment sentis? Et, quoique la sécurité puisse être une condition de plaisir, a-t-elle besoin d'être considérée comme telle pour être goûtée, et ne peut-elle pas être d'emblée appréciée pour elle-même? N'est-ce pas l'effet de tempéraments opposés d'aimer la sécurité et d'aimer le plaisir?

2 *Lectures and Essays*, II, 110, cité par Guyau : *La morale anglaise contemporaine*, p. 189.

dérée comme dérivée de l'amour des plaisirs. Reste à savoir si l'avarice n'est pas une passion originale, et si c'est en tant que passion originale ou dérivée qu'elle mérite d'être prise pour symbole de la vertu. Remarquons d'abord que l'évolution des sentiments de l'avare est rarement achevée : ou l'avare n'est qu'un voluptueux qui boude son plaisir, ou il est une nature sèche, réfractaire au plaisir, à moins, ce qui est plus probable encore, qu'il ne soit à quelque degré l'une et l'autre. L'utilitaire est-il donc de même un voluptueux désabusé et impuissant, un déshérité de la jouissance? En fait, il se trouve des égoïstes de cette humeur. Mais il est clair que, pour le moraliste, l'utilitaire est un type idéal, un sage, qui suit la raison, entendue comme la loi directrice des penchants. Or l'avare est toujours un type réel et imparfait; il obéit à une passion aveugle qui le leurre; il cherche les plaisirs matériels, mais ne peut en saisir la réalité et n'en embrasse que l'ombre. Il est le jouet d'une illusion psychologiquement explicable par le mécanisme de l'association; l'utilitaire au contraire réfléchit ses sentiments et les juge; il les suit à bon escient.

Pour que l'assimilation de l'homme vertueux à l'avare pût se soutenir, il faudrait que, dans les calculs de l'avare, on s'appliquât à saisir les lueurs d'une raison que la passion égare, mais n'éteint point. En se plaçant à ce point de vue, qui est celui de Leibniz, on trouvera que l'avare n'est peut-être pas si éloigné qu'on pourrait le croire des dispositions requises pour pratiquer la vertu : il ne lui manque que de diriger sa volonté vers une fin meilleure. L'avarice rentre dans la prudence; elle est, il est vrai, une prudence déplaisante et vulgaire, courte et bornée. Mais un esprit bien fait arrive à retrouver l'usage à travers les déformations de l'abus.

Leibniz distingue le bonheur continu de la joie passagère : les appétitions ou *motus primo primi* ne tendent qu'à la joie, la raison seule conduit au bonheur.

Les appétitions sont comme la tendance de la pierre qui va le plus droit, mais non pas toujours le meilleur chemin vers le centre de la terre, ne pouvant prévoir qu'elle rencontrera des obstacles où elle se brisera, au lieu qu'elle se serait approchée davantage de son but, si elle avait eu l'*esprit* et le moyen de s'en détourner. C'est ainsi qu'allant droit vers le plaisir présent, nous tombons quelquefois dans le précipice de la misère. C'est pourquoi la *raison* y oppose les images des plus grands biens et maux à venir, et une ferme résolution ou habitude de penser avant que de faire, et puis de suivre ce qui aura été reconnu le meilleur, lors même que les raisons sensibles de nos conclusions ne seront plus présentes dans l'esprit et ne consisteront

presque plus qu'en images faibles, ou même dans les pensées sourdes qui donnent les mots ou signes destitués d'une signification actuelle, de sorte que tout consiste dans le *pensez-y bien* et dans le memento, le premier pour faire des lois et le second pour les suivre, lors même qu'on ne pense pas à la raison qui les a fait naître [1].

En quel sens l'avarice se rapproche-t-elle de la prudence ainsi entendue? On sait que Leibniz admet une consécution empirique qui donne l'illusion du raisonnement et en produit accidentellement les effets. Il y a de même une prudence machinale, instinctive, qui se dégage toute seule de l'expérience sensible, et qui est par exemple la survivance irraisonnée de la crainte aux dangers évités. Telle est la prudence de l'avare : l'avarice est la crainte exagérée et folle de la misère à venir, non la prévision de cette misère, fondée sur une induction certaine, et la sage entente des mesures à prendre pour en écarter le danger. L'avarice est à la prévoyance ce que la consécution empirique est à l'induction : il était dans la logique de l'empirisme, qui confond l'association et le raisonnement, d'assimiler la conduite prudente de l'utilitaire à la folie de l'avare.

Mais d'autre part la raison n'a point par elle-même d'efficacité pratique; elle doit trouver dans les penchants son appui, ses moyens d'action; et l'on ne comprendrait pas comment elle arrive à discipliner les penchants, si on ne voyait pas comment les penchants se disciplinent d'eux-mêmes et se plient naturellement aux lois de l'habitude. La moralité, considérée non pas seulement dans sa matière, mais encore dans sa forme, a des bases naturelles : c'est précisément ce qu'exprime la comparaison de l'avare, laquelle a ainsi un sens profond.

Platon disait que des hommes aussi grossiers que les athlètes, s'étant astreints à une sévère continence pour conserver l'intégrité de leurs forces, avaient prouvé par leur exemple combien il serait aisé de garder des mœurs pures à des natures morales fortement éprises d'un idéal de chasteté. Leibniz dit de même que si l'avare par pure folie s'impose de si dures privations, il ne faut pas douter que l'honnête homme ne puisse s'interdire par raison des plaisirs coupables. « Quand je considère combien peut l'ambition et l'*avarice* dans tous ceux qui se mettent une fois dans ce train de vie, *presque destitués d'attraits sensibles*, je ne désespère de rien, et je tiens que la vertu ferait infiniment plus d'effet, accompagnée comme elle l'est de tant de solides biens, si quelque heureuse révolution du genre humain la mettait un jour en vogue et comme à la mode [2]. »

1. *Nouveaux essais*, liv. II, § 36.
2. *Nouveaux essais*, liv. II, § 38.

Cet argument *a fortiori* n'est pas seulement là pour l'édification. Leibniz entend que la vertu serait sans consistance et sans force, ou, pour mieux dire, ne serait point, si elle ne s'appuyait sur la base solide de l'habitude, si elle ne devenait un automatisme naturel, monté sans doute par la raison, mais fonctionnant selon les lois de l'association et, en ce sens, tout semblable à l'automatisme passionnel. C'est ce qu'exprime la forte comparaison suivante : « Il est très assuré qu'on pourrait accoutumer les jeunes gens à faire leur plus grand plaisir de l'exercice de la vertu. Et même les hommes faits pourraient se faire des lois et une habitude de les suivre qui les y porterait aussi fortement, et avec autant d'inquiétude, s'ils en étaient détournés, qu'un ivrogne en pourrait sentir lorsqu'il est empêché d'aller au cabaret[1]. » Entre toutes les passions celle qui caractérise peut-être le mieux la vertu est l'avarice, parce qu'en elle se marque d'une façon très nette le détachement des plaisirs sensibles, le désintéressement, lequel n'est pas seulement, comme on le croit, le caractère de la vertu, mais paraît être finalement le trait essentiel, contradictoire peut-être, mais réel, de toute passion forte, de toute habitude profondément enracinée.

En effet la passion se nourrit d'elle-même, elle n'a pas besoin de se satisfaire pour durer, elle n'est point soutenue par un attrait sensible et présent, elle vit d'espérances et de souvenirs, de moins encore peut-être, car elle est parfois une force obstinément tendue vers une fin qui lui échappe. Or, selon Leibniz, la vertu est de même une décision de la raison qui se change en parti pris aveugle, un mouvement vers le bien qui finalement ne se justifie plus par la vue présente ou par l'attrait actuellement senti du bien.

Il faut profiter des bons mouvements, comme de la voix de Dieu qui nous appelle, pour prendre des résolutions efficaces. Et comme on ne peut toujours faire l'analyse des notions, des vrais biens et des vrais maux jusques à la perception du plaisir et de la douleur qu'ils renferment, il faut se faire une fois pour toutes cette loi : d'attendre et de suivre désormais les conclusions de la raison, comprises une bonne fois, quoique non aperçues dans la suite et ordinairement par des pensées sourdes seulement et dénuées d'attraits sensibles, et cela, pour se mettre enfin dans la possession de l'empire sur les passions aussi bien que sur les inclinations sensibles ou inquiétudes, en acquérant cette accoutumance d'agir suivant la raison, qui rendra la vertu agréable et comme naturelle [2].

1. *Nouveaux Essais*, liv. II, § 35.
2. *Ibid.*

En d'autres termes, la moralité est une habitude, un concert d'actes, une discipline (*ratio*). Elle réside dans l'agent, non dans les actes; elle ne peut donc être le plaisir, en tant que le plaisir serait une impression passagère des choses sur l'âme, mais elle peut être une disposition de l'âme à goûter le plaisir, une inclination durable. La moralité est la personne même : par suite on en trouve déjà les traces, je veux dire les éléments et la base, dans une nature riche, forte, dans ce qu'on appelle un tempérament, un caractère. Au contraire une nature mobile, impressionnable et légère, qu'entraînent en tous sens des émotions contraires, une âme sans consistance et sans fond, *mens momentanea*, manque d'aptitudes morales : il faut l'absoudre du mal, mais il faut aussi lui refuser l'attribut du bien. Il y a donc une *moralité naturelle*, et par là j'entends non la conformité des penchants à un idéal défini, comme serait la disposition chrétienne qu'on s'est plu à reconnaître chez des païens, mais la conformité des penchants à une fin quelconque, ou simplement leur constance; autrement dit, je fais abstraction ici de la matière de la moralité, pour n'en considérer que la forme.

Mais, ainsi entendue, la *moralité naturelle* est toujours précaire. C'est d'ailleurs une question de savoir si la nature est jamais fixée, si elle a des tendances dominantes, et si elle est fidèle à ces tendances. En fait, il semble bien que la moralité est toujours acquise, qu'elle est proprement une habitude, non un instinct. C'est là une vérité d'expérience à laquelle l'utilitarisme rend hommage, et c'est par là que l'utilitarisme est supérieur à l'hédonisme. Déjà suivre ses penchants, c'est en un sens dominer la jouissance; mais prendre pour règle la prudence, même quand la prudence n'a d'autre fin que d'assurer le plaisir, c'est se rendre vraiment supérieur au plaisir passager, c'est ramasser ses émotions, les resserrer et en jouir sous une forme condensée et abstraite; ce n'est plus laisser son être se disperser et se perdre en ses sensations, c'est le ramener à son centre, à son foyer de vie et de chaleur. On a dit, il est vrai, que l'utilitaire ignore le vrai charme du plaisir, qui est de nous arriver par surprise, et comme une bonne fortune; on a dit que c'est gâter son plaisir que d'en caresser d'avance trop complaisamment l'idée, ou encore que de combiner trop savamment les moyens de l'atteindre. Sans doute, mais il ne faut pas méconnaître le vrai tempérament de l'égoïste, et se le représenter comme un sensuel. L'égoïste en un sens est revenu des plaisirs, comme l'avare est revenu des jouissances matérielles de la richesse. Il s'est guéri par la réflexion du désir. La science, comme l'art, est une κάθαρσις. L'étude approfondie du bonheur n'ôte pas sans doute le goût du

bonheur, mais elle le raffine, l'élève ou plutôt le transpose. L'égoïste accompli jouit de sa prudence, non des résultats de la prudence : c'est là une jouissance encore, une jouissance, à vrai dire, potentielle, non actuelle, idéale, non réelle. Mais qui oserait dire que le plaisir abstrait, qui paraît être l'unique objet des vœux du philosophe égoïste, a moins de saveur que les plaisirs concrets où se complaît le vulgaire? Chaque tempérament d'ailleurs est juge de son plaisir.

Il y aura toujours des hommes qui goûteront plus la joie de travailler à leur bonheur que les joies mêmes du bonheur; il y aura aussi toujours des âmes fières qui aimeront mieux se rendre dignes du bonheur que de posséder le bonheur sans y avoir droit. Les égoïstes sans doute ne l'entendent pas d'ordinaire ainsi : ils ne veulent pas avoir seulement le mérite de la prudence, ils prétendent bien recueillir encore les avantages de la prudence. Mais aussi faut-il reconnaître qu'ils les recueillent toujours en fait plus ou moins; et d'ailleurs les égoïstes dont nous parlons peuvent ne pas avoir pénétré eux-mêmes le secret de leur nature; ils peuvent ne pas se rendre compte qu'ils sont plus attachés à leur idéal de bonheur qu'à la réalité de leur bonheur; c'est-à-dire en somme à leur personne qu'à leurs événements. (J'admets que notre personne est l'ensemble de nos aspirations, et non pas seulement la trame formée par la succession de nos états.)

Nous ne devons pas douter que la forme de la moralité ne soit applicable à l'égoïsme, c'est-à-dire qu'il ne puisse y avoir des égoïstes consciencieux, plus attachés à la règle de leur vie qu'au succès de leurs efforts. Si cette analyse paraissait trop subtile, on dirait que l'observation la plus simple abonde en faits qui la confirment : l'enfant est plus fidèle à ses habitudes qu'à son plaisir; il aime mieux bien jouer, c'est-à-dire observer les règles du jeu, que gagner au jeu; chez les hommes aussi, une idée d'inviolabilité s'attache à la conduite ordinairement suivie; la coutume se change en rite[1]. Or, c'est là l'origine et l'image de la moralité formelle, laquelle consiste à faire prévaloir la règle abstraite sur les sentiments, à agir selon ses principes plutôt que selon son caractère, et selon son caractère plutôt que selon son goût, son caprice ou son inspiration du moment.

Ce n'est pas à dire toutefois que la moralité consiste exclusivement à agir par une volonté sèche. Il faut au contraire que les motifs universels d'action soient susceptibles de devenir particuliers et

1. Voir Guyau, *L'irréligion de l'avenir.*

concrets, et le deviennent quelquefois; il ne faut pas observer la règle du devoir sans être capable de remonter à son origine; il ne faut pas subir passivement le joug de l'habitude, même morale, mais au contraire se rendre compte, le plus souvent possible, et une fois pour toutes au moins, de cette habitude, et des raisons de la suivre, afin d' « avoir, dit Leibniz, l'âme remplie d'une joie raisonnable et d'un plaisir accompagné de lumière ».

De même que l'idée abstraite doit être convertible en images, la règle morale doit pouvoir être remplacée par les penchants dont elle est issue. Quoiqu'on ait distingué l'état d'esprit de celui qui se soumet à une règle et l'état d'esprit de celui qui est mû par l'attrait sensible, on n'a point voulu dire que l'habitude de la règle dût étouffer en nous l'appétition ou le désir; on admet au contraire que la moralité véritable est celle qui discipline les penchants sans porter atteinte à leur spontanéité et à leur force native. Si la règle morale n'est autre chose que les « bons mouvements de l'âme », fixés et se survivant à eux-mêmes sous forme d'habitude, il est clair que la moralité n'est point toute dans la soumission à la règle, qu'elle n'est point rigidité et austérité pure; les élans spontanés du cœur sont les sources vives de la moralité qu'il ne faut point tarir; et ainsi les âmes véritablement morales ne sont ni celles qui se sont rendues incapables d'émotions ni celles qui sont restées livrées à leurs émotions présentes, mais celles qui ont gardé la fraîcheur du sentiment en acquérant l'empire sur elles-mêmes.

C'est pourquoi l'avarice ne peut être que le symbole d'une moralité incomplète. Non seulement elle est une passion aveugle, contraire à la raison, et ainsi ne peut être que la contrefaçon de la prudence égoïste, mais encore elle ne pourrait représenter qu'un égoïsme desséché et vide. Or l'hédonisme et l'utilitarisme n'expriment chacun qu'un aspect de la règle morale, qui prescrit de rechercher le bonheur : l'homme en effet ne peut être heureux qu'à la condition de garder le goût du plaisir au sein de la prudence. La prudence sans l'art de jouir ressemble à l'avarice; le goût du plaisir sans la prudence, à la prodigalité; la prudence, jointe à l'amour du plaisir, et ne nuisant point à cet amour, est l'économie. L'homme économe goûte à la fois le plaisir attaché à l'usage de la richesse et le plaisir de l'épargne. De même l'homme vertueux (au sens de l'eudémonisme) connaît la joie austère de se soumettre à la règle morale, et la joie, plus naturelle et plus vive, de suivre, dans les limites de cette règle, les mouvements de son cœur. Il faudrait concilier l'hédonisme et l'utilitarisme, au lieu de les opposer l'un à l'autre. L'hédonisme vient en aide aux inclinations personnelles, les encourage,

is que l'utilitarisme arrête l'essor naturel de ces inclinations, les ime et les contient. Ces deux systèmes représentent les formes, pparence opposées, mais réellement complémentaires, du devoir, iqué aux mêmes penchants personnels. Ces formes différentes evoir, nous allons les retrouver dans la morale altruiste.

III

'utilitarisme repose sur ce principe que l'amour de soi serait ment simple et unique de toute affection. On peut admettre au traire que les penchants égoïstes et altruistes sont radicalement rogènes et irréductibles les uns aux autres. Dans cette hypothèse chologique, la morale s'élargit, et la notion du devoir se transie.

e devoir en effet a un double aspect : positif et négatif. Il est à is un ordre et une défense. Or il semble que la régularisation de oïsme soit avant tout une contrainte exercée sur les penchants, lis que dans la morale altruiste le devoir consiste à éveiller et à elopper la sympathie bien plus qu'à la modérer et à la contenir. rai dire, il est des cas où la bienveillance demande à être conte- plutôt qu'excitée, et où inversement il faut faire appel à l'amour pre, au lieu de le combattre[1], mais en général la bienveil- e pèche par défaut, et l'égoïsme par excès. De là vient que le oir paraît revêtir des formes différentes, suivant qu'il s'applique une ou à l'autre de ces inclinations.

l n'est pas exact que l'altruisme rejette et doive logiquement ter la notion du devoir; il est vrai seulement qu'il tient cette ion pour inférieure et étroite, en tant qu'elle se réduit à un seul ment, celui de la *contrainte*. C'est le devoir, pris aussi au sens atif, qu'A. Smith a en vue, lorsqu'il dit qu'il serait peu conve- le que le seul principe du devoir nous portât à aimer nos bien- eurs, nos parents ou nos enfants, tandis qu'il est très convenable, qu'il s'agit de punir un coupable, qu'on consulte ce qui est *dû* à istice au lieu de suivre un désir de vengeance, et qu'il est très rable encore, quoiqu'à un moindre degré, dans l'ordre des ons purement individuelles, s'il en est de telles, que l'on se con- se par devoir plutôt que par intérêt, que l'on se montre par

Suivant A. Smith, l'indolence, provenant de la faiblesse des impulsions stes, est coupable. Un parlementaire qui ne s'occupe pas activement de son tion, un négociant qui « ne se remue pas pour faire ce que l'on appelle un coup, ou pour obtenir quelque gain extraordinaire », paraissent blâmables sont en effet. *Trait. des sent. mor.*, 3e partie, ch. VI.

exemple économe par principes plutôt que par avarice, car ce qui distingue l'avare de l'homme économe, c'est que « l'un s'inquiète des moindres choses pour l'amour d'elles-mêmes, tandis que l'autre ne s'en occupe qu'en conséquence du plan de vie qu'il s'est imposé[1] ».

Mais nous allons voir que, dans la morale altruiste, le devoir, condamné, d'ailleurs en partie seulement, sous la forme négative, reparait sous la forme positive. Nous prendrons comme type de cette morale la doctrine de la sympathie d'A. Smith. Cette doctrine a le mérite de partir d'un fait psychologique et de faire sortir la règle morale ou le devoir de la seule analyse de ce fait. On peut critiquer sans doute le choix de la sympathie comme base unique de la morale, mais non pas, selon nous, la méthode par laquelle, cette base étant posée, A. Smith bâtit sur elle sa morale. Comme nous faisons abstraction ici du contenu de la moralité pour n'en considérer que la forme, il importe peu que nous étudiions telle ou telle doctrine altruiste; nous avons intérêt seulement à choisir celle dans laquelle la notion de devoir est le mieux analysée, et il nous a paru que c'est celle d'A. Smith.

Établissons d'abord que la *théorie des sentiments moraux* est avant tout psychologique. A. Smith croit que la moralité naît du développement spontané des penchants. « L'examen que nous faisons, dira-t-il en parlant de la justice, n'a point rapport à une matière de *droit*, mais à une matière de *fait*. » La nature précède toujours en nous la raison; nos instincts ont sans doute « un but bienfaisant que leur a assigné le maître souverain de la nature », mais ils vont à ce but d'eux-mêmes, sans le connaître. On croit que c'est la considération de la justice, de l'intérêt social qui détermine les mesures prises pour la préservation de l'ordre. En réalité, c'est à des instincts, à des mouvements de la nature animale que nous obéissons, quand nous châtions les coupables. Il est vrai que « la vertu consiste dans la conformité de nos actions avec la raison », et que le rôle propre de la raison sera de « rectifier les mouvements naturels de nos inclinations sympathiques »[2]. Mais les règles morales ne sont que le résumé de notre expérience sentimentale, et les jugements universels de la raison sur la convenance des actes dérivent du « sentiment immédiat » que nous avons de cette convenance dans des cas particuliers. « La raison ne peut rendre aucun objet agréable ou désagréable par lui-même; lors donc que la vertu, dans certains cas,

1. Ouv. cit., 3e partie, ch. VI.
2. Ouv. cit., 3e partie, ch. III.

plaît par elle-même à notre cœur, ce n'est pas la raison, mais le *sentiment immédiat* qui nous rattache à elle. »

Voyons donc comment le sentiment se change en raison, comment l'évolution de la sympathie donne naissance au devoir.

« La sympathie, dit M. Ribot, est un fait affectif, unique, réfléchi dans plusieurs consciences. » La sympathie parfaite sera une même émotion, éprouvée *au même degré* par deux ou plus de deux personnes à la fois. Mais un pareil unisson psychologique se rencontrera-t-il jamais? Il y a peu d'apparence. L'émotion de la personne intéressée est réelle, donc forte, celle du spectateur est idéale ou imaginaire, donc faible [1]. Pourtant si, comme il arrive, une personne qui souffre (ou qui éprouve tout autre sentiment) s'efforce, par un sentiment de pudeur instinctive, de calmer sa souffrance ou d'en dissimuler une partie en présence d'un témoin, et si, d'autre part, le témoin, par un élan de cœur également instinctif, s'efforce de mettre la souffrance imaginaire qu'il éprouve à la vue d'une souffrance réelle au ton de cette souffrance, l'accord sympathique, qui semblait impossible, pourra s'établir. Tels sont, ingénieusement décrits et finement démêlés, les faits psychologiques qui, selon A. Smith, engendrent toutes les vertus. Les vertus *douces*, *bienveillantes*, *aimables* naissent de l'effort tenté par le spectateur pour entrer dans les sentiments de la personne intéressée et les *vertus respectables*, comme l'empire sur soi, naissent de l'effort tenté par la personne intéressée pour ménager les nerfs ou la sensibilité d'autrui. A. Smith résume ce qu'on pourrait appeler la morale naturelle du cœur dans cette formule heureuse : « Sentir beaucoup pour les autres et peu pour nous-mêmes, réduire le plus possible l'amour de soi et nous abandonner à toutes les affections douces et bienfaisantes constitue la perfection à laquelle notre nature peut atteindre » [2].

Mais à quelles conditions une telle perfection est-elle accessible? Sans doute on peut concevoir une nature heureusement douée qui l'atteindrait d'elle-même, mais il faut que la perfection morale soit au pouvoir de tous. C'est ici qu'intervient, sous une forme originale, la notion du devoir. Le devoir supplée au défaut de sympathie. C'est un fait que notre sympathie n'est pas toujours en éveil, que notre imagination ne s'échauffe pas assez vite ni assez profondément au récit ni même à la vue des joies et des souffrances d'autrui :

1. L'affection primaire, « originale », dit Smith, est celle que nous sentons pour nous-mêmes; l'affection sympathique n'est que « l'image réfléchie de cette sensation originale »; l'une est la « substance », l'autre n'est que « l'ombre ». *Th. des sentiments moraux*, 6e partie (*Du caractère de la vertu*, ch. II).

2. Ouv. cit., 1re partie, ch. V.

les plus tendres ont leurs moments de sécheresse, et il est des cœurs naturellement secs, froids, qui semblent fermés à la bienveillance et à l'amour. Mais la seule idée de la sympathie peut et doit produire les effets de la sympathie elle-même. Au moins, en va-t-il ainsi chez les personnes dont l'absence de sympathie n'est qu'accidentelle. Elles peuvent opposer à la sympathie qu'elles n'éprouvent pas, dans les circonstances actuelles, la sympathie qu'elles ont éprouvée dans des circonstances semblables; elles peuvent en appeler d'elles-mêmes à elles-mêmes, de leur sécheresse présente à leurs élans de cœurs passés.

Ainsi, par exemple, nous pouvons être témoins, dit Smith, de la douleur d'une personne qui vient de perdre son père, et n'être pas touchés présentement de cette douleur autant que nous le devrions.

Une perte semblable nous a cependant appris la profonde douleur qui l'accompagne; et, si nous avions le temps d'en considérer toute l'amertume, nous éprouverions une vive sympathie. C'est sur le sentiment de *cette sympathie conditionnelle* qu'est fondée l'approbation que nous donnons à la douleur dont nous sommes témoins, même quand cette sympathie n'a pu se développer en nous; *et les règles générales que l'expérience nous fait tirer de nos sentiments supplée à ce que ces sentiments ont quelquefois d'incomplet et de défectueux*[1].

Ainsi nous ne voulons pas être livrés au hasard de nos inspirations sympathiques, toujours fugitives et peu sûres; nous voulons qu'une règle morale, qui d'ailleurs n'est rien de plus que l'exemple des bons mouvements de notre cœur, rappelé à notre mémoire, et érigé désormais en modèle pour l'avenir, nous sauve de nous-mêmes, de notre inconstance, ou, comme dit Smith, « de notre manière de sentir si facile à altérer et si étroitement liée à notre santé et à notre caractère ». En d'autres termes, nous sentons que notre passé nous lie et nous engage; nous subissons, ou mieux, nous acceptons la loi de l'habitude. En effet, comme on l'a dit très bien, « c'est le propre de l'habitude de persister au delà des conditions qui l'ont fait naître... L'habitude est un facteur important du sentiment d'obligation; car elle crée un besoin, une attente vis-à-vis de nous-mêmes. Celui qui rompt accidentellement avec une de ses habitudes a nécessairement l'impression d'une perte d'équilibre, d'une suppression partielle de sa personnalité... Psychologiquement, l'habitude équivaut à une règle[2]. »

Si l'habitude de la sympathie peut être appelée une règle morale,

1. Ouv. cit., 1re partie, ch. III; cf. 3e partie, ch. VI-VII.
2. G. Belot, *L'utilitarisme et ses nouveaux critiques*. (*Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1894.)

c'est que cette habitude se développe en nous, non point par un mécanisme fatal et aveugle, mais par un acte de volonté et de réflexion : la raison dégage la tendance générale, l'orientation ou le sens des mouvements sympathiques. Nos sentiments en effet revêtent, aussi bien que nos idées, deux formes distinctes : l'une particulière et concrète, l'autre générale et abstraite. Quand on dit que, dans certains cas, l'idée de la sympathie se substitue à la sympathie elle-même, il faut entendre que le sentiment de la sympathie généralisé, c'est-à-dire entré profondément dans notre âme, devenu une habitude foncière, a remplacé les élans particuliers, fugitifs et rares de la sympathie. Un commentateur d'A. Smith, S. Grouchy, dit fort justement :

La plus ou moins grande facilité d'éprouver un *sentiment abstrait et général*, c'est-à-dire *un sentiment qui est seulement la conscience de ce que plusieurs sentiments individuels ont de commun*, comme la plus ou moins grande facilité d'avoir des idées abstraites et générales, est ce qui distingue davantage les cœurs et les esprits. Les cœurs susceptibles de ces sentiments sont les seuls vraiment droits parce que, seuls, ils peuvent être guidés par des principes invariables; ce sont les seuls sur la sensibilité desquels on puisse compter, parce qu'il est des motifs généraux toujours efficaces pour l'exciter [1].

Les mouvements particuliers de sympathie sont les seuls auxquels le vulgaire accorde le nom de sentiment, parce qu'en eux seuls est un attrait vif et présent, une impulsion consciente; la sympathie générale (au sens précis que nous attachons à ce mot) fait sentir sa force, mais n'agit point par attrait; elle meut, mais ne touche point l'âme; par sa profondeur même elle échappe à la conscience. Cependant, en un sens, la sympathie générale a seule moralement du prix. C'est la faiblesse de l'homme de ne pouvoir être toujours et sûrement guidé par les bonnes inspirations de son cœur; mais c'est son honneur et son principal mérite de suppléer à l'insuffisance de ses dispositions morales, et de perpétuer l'effet bienfaisant de ces dispositions, quoiqu'il ait cessé d'être soutenu et comme porté par elles. Le mot devoir signifie l'attachement aux bons sentiments. Et le devoir est moralement supérieur aux sentiments qu'il remplace, comme l'idée générale a logiquement plus de prix que les idées particulières dont elle est le substitut ou le symbole. Smith le dit expressément : « Sans le respect sacré pour les règles générales de la morale, il n'est possible de compter sur la conduite de personne. Cette possibilité fait la différence essentielle qui se trouve entre un

1. *Lettres sur la sympathie*, faisant suite à la traduction française de la *Théorie des sentiments moraux*.

homme qui a des principes et de l'honneur, et un homme incertain et vil qui n'en a pas[1]. »

Le devoir n'est donc que l'habitude de la bonté, contractée par des êtres qui, à l'origine, étaient instinctivement, mais passagèrement bons. Mais supposons que la sympathie, qui est la base première de la moralité, ne s'éveille pas, ou qu'elle doit naturellement faible; nous ne laissons d'estimer alors qu'elle soit exister, et nous trouvons injuste qu'elle n'existe pas. Dans ce cas encore, le sentiment doit être suppléé « par le respect pour les lois générales ». Nous devons faire par raison ce que nous ne ferions pas par inclination. C'est ainsi, dit Épictète, que tu dois aimer ton père, par cela seul qu'il est ton père, quel que soit d'ailleurs son caractère, et si peu porté que tu sois naturellement à l'aimer. Les Stoïciens ne reconnaissaient d'autre moralité que celle qui découle du devoir, lequel lui-même dérive, suivant eux, des relations que la nature a mises entre les hommes. Kant ne reconnaît non plus comme morale que la volonté qui s'inspire de la seule pensée du devoir, et qui n'est point mue par les passions. Mais, à vrai dire, ce qui paraît aux Stoïciens et à Kant la forme unique de la moralité, n'en est qu'une forme particulière, et non pas même, en tous les sens, la plus haute. Ce n'est en effet que l'absence du sentiment qui justifie l'appel à la raison, et la raison qu'on croit invoquer contre le sentiment n'est point en réalité distincte du sentiment lui-même; elle est le sentiment, faible par hypothèse, accru et fortifié par la réflexion; elle est le sentiment privé de son attrait, mais gardant son efficacité.

Ceux à qui manque la chaleur de cœur peuvent avoir, par compensation, la sûre et calme bonté. Ceux qui n'ont point les vertus aimables, lesquelles sont comme une grâce de la nature, peuvent avoir les vertus estimables, qui sont le prix de l'effort volontaire et de la réflexion attentive. De même qu'il y a deux sortes d'esprits les intuitifs et les raisonneurs, il y a deux sortes d'âmes : les unes « faciles à émouvoir », qui suivent « les motifs particuliers », les autres « dont la sensibilité est plus profonde et plus réfléchie », « qui obéissent aux sentiments abstraits et généraux »; les unes agissant avec plus d'abandon, les autres avec plus d'ordre et une justice plus exacte; les unes goûtant un plaisir plus vif, les autres un plaisir plus motivé par la raison[2]. Les théoriciens du devoir partent d'une psychologie étroite; la seule moralité qu'ils conçoivent est la moralité réfléchie, celle qui convient aux âmes sans spontanéité et sans

1. Ouv. cit., 3e partie, ch. V.
2. S. Grouchy, *Lettres sur la sympathie*.

élan. Ils passent sous silence la bonté naïve et de premier mouvement.

Il faut admettre la diversité des morales, comme on admet celle des âmes. Plus exactement, il faut réconcilier le sentiment et la raison. C'est une illusion en effet de se représenter les êtres les meilleurs portés en quelque sorte sur les ailes de l'amour; les élans de charité sont une grâce d'en haut, disent les mystiques, une affaire de tempérament et de nerfs, disent les matérialistes; toujours est-il qu'il ne faut se fier ni à l'esprit, qui souffle où il veut, ni au tempérament incertain et variable; le sentiment appelle donc, comme correctif, et, en certains cas, comme substitut le devoir. Mais c'est une illusion aussi de se représenter le devoir comme un équivalent exact du sentiment moral. La lettre doit être vivifiée par l'esprit. Il est des cas où l'on ne peut faire son devoir si l'on n'est encouragé et soutenu par le sentiment; et même il en est d'autres où on ne le découvre que par une intuition du cœur. Ainsi, alors qu'un faux sentiment du devoir tend à nous égarer, nous pouvons, dit A. Smith, être remis dans la bonne voie par la droiture du sentiment naturel. On imagine très bien un catholique fanatique sauvant, par compassion, un protestant du massacre de la Saint-Barthélemy, ou encore un quaker, qui aurait reçu un soufflet, donnant un coup de bâton à l'insolent qui l'a frappé, quand ses principes voudraient qu'il lui tendît la joue. Dans ces deux cas, le sentiment naturel venge la morale offensée par le fanatisme et le préjugé, et nous applaudissons à cette vengeance. Pourtant nous n'accordons pas à celui qui agit ainsi par inconséquence et faiblesse la même estime qu'à celui qui suivrait un sentiment naturellement juste et s'applaudirait de le suivre. Il faut donc que les inspirations du cœur soient confirmées par la raison. D'ailleurs, si le sentiment parfois redresse la raison, la raison, à son tour et plus souvent encore, rappelle le sentiment à sa véritable fin. On peut en effet concevoir un sentiment allant contre son but, la tendresse par exemple aboutissant à la dureté : témoin ce père, dont parle Épictète, qui, par pitié (dirai-je pour lui-même ou pour sa fille?), s'enfuyait de la maison où son enfant se mourait. Faut-il donc opposer la raison au sentiment, et a-t-on nécessairement à choisir entre l'amour sans tendresse des Stoïciens et la tendresse sans amour réfléchi et profond? Non; on doit plutôt faire justice des distinctions factices, on doit rendre le sentiment raisonnable, c'est-à-dire conséquent à lui-même, et pénétrer la raison de sentiment, c'est-à-dire la ramener à son inspiration première, tout humaine et sensible.

On s'explique dès lors qu'il y ait toujours eu en morale deux courants contraires : le courant mystique et le courant intellectualiste.

La morale mystique ou sentimentale soutient, ce qui est vrai, que le sentiment est le principe premier de toute vérité morale et de toute action droite, mais elle ajoute, ce qui est faux, qu'il rend inutile d'une part l'éthique, de l'autre la vertu, entendue comme l'application habituelle d'une règle définie. En d'autres termes, l'inspiration du cœur ferait seul l'homme de bien, comme l'inspiration du génie, dit-on aussi, fait seule le poète et le savant. Mais en réalité le génie n'entre que pour une part (la meilleure sans doute) dans les œuvres de la science et de l'art, et les méthodes ou les règles, logiques et esthétiques, viennent toujours en aide à l'inspiration, la soutiennent, la fécondent, et parfois on dirait que même elles la remplacent. *A fortiori* les sublimes élans du cœur, les inspirations du génie moral n'entrent dans la moralité qu'à titre exceptionnel et rare; ils ont dû sans doute le susciter et la faire naître, ils ont eu à la créer en quelque sorte au sein de la barbarie primitive, mais aujourd'hui ils ne sont plus nécessaires, et ils ne seraient même plus suffisants, à la formation de la conscience, ni à la pratique de la vertu. Le mystique se place artificiellement dans les conditions de l'homme qui aurait à découvrir la vérité morale; c'est comme si on voulait retrouver soi-même les vérités scientifiques, quand il ne s'agit plus que de les comprendre; c'est comme si on voulait encore avoir toujours présente à l'esprit la démonstration d'une vérité qu'on aurait une fois saisie. De même le mystique n'attache de prix qu'à l'action inspirée par un élan du cœur, comme si d'abord cet élan pouvait se soutenir, et comme si ensuite il ne se prolongeait pas dans l'habitude morale, cent fois plus efficace et plus sûre, et tout aussi estimable, que le bon mouvement qui lui a donné naissance. En un mot, le mysticisme connaît les vraies conditions de l'invention morale; il méconnaît les conditions tout autres de la constitution de la science morale, et de l'enseignement moral.

Cependant le mysticisme joue un rôle relativement utile. Il prévient les excès de l'intellectualisme. Il oblige la science à vérifier ses concepts. Les règles morales en effet peuvent être doublement inexactes par leur infidélité au principe ou au sentiment dont elles dérivent, et par leur application imparfaite aux faits réels. « Le danger, lorsqu'on prétend déduire les vérités morales d'un principe abstrait, au lieu de les déterminer directement, de se livrer, pour ainsi dire, à l'impression des choses, est précisément que l'on risque de méconnaître les réalités morales pour y substituer les conclusions d'un système [1]. » La substitution de la règle morale au sentiment est

1. Rauh, *Revue de métaphysique et de morale*, sept. 1896.

sans doute légitime; mais encore faut-il que cette règle soit correctement établie. La conduite la plus choquante est celle du fanatique qui déduit d'un principe témérairement admis les conséquences les plus immorales, et ne corrige jamais par un appel direct à la conscience l'impitoyable rigueur de sa logique. L'esprit formaliste, qui s'appelle le pédantisme dans la science et le fanatisme en morale, est à la fois ridicule et odieux. On lui oppose à juste titre les simples lumières du bon sens. Le mysticisme aux prises avec l'intellectualisme, c'est le sentiment en lutte contre la règle étroite, c'est l'intuition souvent juste, mais d'ailleurs vague et confuse, de la réalité, en lutte contre les abstractions vides d'une fausse science.

IV

Il nous reste à étudier la théorie du devoir pur, et à montrer que cette théorie ne fait que poser, par un acte d'autorité, sans en indiquer les considérants, sans en faire connaître l'origine, la loi psychologique que nous avons dégagée de l'analyse des sentiments. Nous soutenons qu'une matière morale étant donnée, que des inclinations, égoïstes ou altruistes, étant posées, le devoir est la forme qui s'applique à cette matière, est la loi que suivent ces inclinations quand elles vont logiquement à leur fin, et arrivent, sous la conduite de la raison, au terme de leur évolution naturelle.

Les caractères qu'on attribue au devoir ne contredisent point, quoi qu'on en ait dit, l'hypothèse d'une origine empirique du devoir.

Analysons en effet ces caractères, et par exemple l'obligation. Le mot obligation désigne une contrainte volontaire exercée sur les penchants. Or l'évolution des sentiments donne naturellement naissance à cette contrainte. On remarque en effet qu'un sentiment se transforme par la conscience qu'il prend de lui-même. Ainsi l'amour de soi, en se connaissant, connaît ses limites, j'entends les obstacles extérieurs auxquels il se heurte, les penchants rivaux qui le tiennent en échec; connaissant ces limites, il les accepte, il s'adapte aux conditions dans lesquelles il doit vivre, il se modifie pour durer. Le sentiment altruiste de même connaît sa faiblesse; instruit par l'expérience, il sait qu'il peut tomber au-dessous de lui-même; il s'assure à l'avance contre ses défaillances, et se pose une règle qu'il devra toujours suivre. Ainsi l'égoïsme se restreint dans son action; l'altruisme s'astreint à étendre la sienne; tous les deux luttent contre eux-mêmes et s'*obligent*. Le devoir ainsi entendu, garde-t-il encore son caractère sacré? Sans doute. L'homme que sa raison avertit de ne pas céder à l'impulsion aveugle de ses sentiments, mais de suivre

les aspirations profondes de sa nature, lesquelles contrarient et dominent ses émotions passagères, est d'abord saisi de respect pour cette loi suprême qui gouverne sa destinée ; il se sent pris ensuite de respect pour lui-même, quand, par sa volonté, il échappe à l'instabilité naturelle de ses propres sentiments et fonde en quelque sorte la perpétuité de son être.

L'universalité du devoir s'explique psychologiquement par les mêmes principes. Agir d'après un motif qui puisse être érigé en règle universelle, c'est rester fidèle à la ligne de conduite qu'on s'est une fois tracée, en observant les lois naturelles ou logiques de la conséquence des actes, lois *qui s'imposent à tous les hommes*, quelle que soit la morale particulière que chacun d'eux ait embrassée et s'efforce de suivre. Kant remarque en effet que la violation de la règle universelle du devoir serait une contradiction, une faute d'abord logique, et ensuite et par là même morale, puisque la moralité est l'accord de la conduite avec elle-même. Vouloir par exemple garder pour soi le privilège de mentir, quand les autres seraient astreints à dire la vérité, ce n'est pas seulement manquer aux autres et à soi-même, c'est, ce qui est plus grave encore, violer les principes de la raison, c'est rejeter une règle après l'avoir posée, c'est s'affranchir des conditions de la moralité et continuer à vouloir que la moralité soit : c'est se rendre coupable d'illogisme et de mauvaise foi. Dire que la moralité est la soumission de la conduite à une règle universelle, c'est revenir au τὸ ὁμολογουμένως, lequel est une formule applicable, et qui a été appliquée, à des doctrines diverses : et en effet la morale, égoïste ou sentimentale, a aussi des règles, puisqu'elle est soumise dans son développement à des lois nécessaires. Tout ce qu'il faut accorder à Kant est que l'égoïsme et le sentimentalisme, sous les formes qu'ils ont revêtues jusqu'ici, sont des doctrines psychologiquement étroites, et qu'ainsi les règles qu'ils posent sont *matériellement* particulières. Il est vrai qu'une doctrine sera d'autant plus morale qu'elle sera d'une inspiration plus largement humaine, c'est-à-dire d'une vérité psychologique plus complète, que ses dogmes s'adapteront mieux à la complexité de notre nature, et que ses règles par suite seront *matériellement* plus universelles. Mais poser que la règle morale est *formellement* universelle, ce n'est pas définir cette règle, c'est indiquer seulement les conditions auxquelles elle doit satisfaire en tant que règle.

La doctrine de Kant est à la morale ce que la logique est à la science. Elle est une propédeutique, c'est-à-dire un examen rigoureux des conditions de la vérité morale, non un établissement de cette vérité. Chose étrange ! Kant a fondé une secte sans avoir pro-

prement un dogme. Il nous conduit au seuil d'un temple où il ne nous fait pas entrer. Ce temple vide et froid est celui de la raison. Or la raison est le facteur essentiel, mais non pourtant unique, de la moralité : elle n'est et ne peut être que le régulateur des penchants. Si la noble tige du devoir n'est point enfoncée dans les penchants et n'y puise point sa vie et sa sève, elle n'est qu'un bois mort, suspendu en l'air. Le devoir kantien est-il rien de plus qu'une forme pure, aux contours géométriques, ne s'appliquant à aucun acte déterminé, à moins qu'il ne s'applique à tous? La bonne volonté en effet, ou l'obéissance à la loi par respect pour la loi, n'est rien ou est ce qu'on veut, tant que la loi n'a pas été définie. Néanmoins comme on ne peut réaliser complètement le vide dans l'âme humaine non plus que dans la nature, alors qu'on croit poser le devoir pur, cette « chimère de haut vol », on ne fait qu'énoncer, sous une forme abstraite, la loi de la raison appliquée aux sentiments et aux actes humains. L'artifice logique de Kant consiste à poser le devoir et à en déduire la conduite morale comme il peut, au lieu de poser les sentiments et d'en induire le devoir; cet artifice est le même que celui qui consiste à poser le devoir comme fondement de la religion, par un renversement de la tradition théologique qui donnait à la morale la religion comme fondement. Mais, en ce qui concerne la tradition qui voulait que l'observation de la nature humaine précédât l'établissement des règles morales, il n'est pas douteux que Kant a eu tort de la rompre. La morale relève de la psychologie plus que de la logique et de la métaphysique. Le devoir en particulier ne prend un sens et ne retrouve une valeur que si on le rétablit sur sa base psychologique et si on en découvre l'origine.

Le devoir est la forme que revêtent nos sentiments et la direction qu'ils prennent, lorsque la réflexion s'y ajoute et que la raison les gouverne. Il renferme deux éléments : l'un, stable et à jamais fixé, l'autre, en voie de formation et de progrès. Le premier est l'accord de la volonté avec elle-même, la persistance à l'état abstrait de sentiments profonds et à peine conscients, l'habitude morale enfin, à laquelle l'homme se sent lié comme par un engagement d'honneur. Le second est l'appel direct au sentiment, source première de toute inspiration morale, la revendication de l'autonomie, ou la volonté arrêtée de n'obéir qu'à sa conscience, et de rompre avec les traditions jugées insuffisantes et étroites. On conçoit dès lors que le devoir puisse entrer en lutte contre lui-même, et revêtir deux formes antithétiques. On s'explique en un sens que Kant n'ait pas voulu qu'on le définît, qu'on lui assignât une matière; il entendait par-là réserver les droits de l'initiative morale. De même Guyau est

allé jusqu'à présenter comme un élément de vie morale le plaisir du risque, j'allais dire le goût de l'aventure sentimentale. Mais d'autre part, on conçoit aussi que le devoir n'ait pas paru pouvoir être posé comme une pierre d'attente pour les constructions à venir de la métaphysique, et qu'il ait été présenté plutôt comme un legs précieux de la civilisation, sur lequel il faut veiller avec un soin jaloux. L'analyse psychologique dénonce l'étroitesse de ces thèses opposées : elle établit que notre nature est capable à la fois d'ordre et de progrès. Il appartient en effet à la raison de trouver toujours des formes nouvelles de l'idéal moral; mais d'autre part, concevoir l'idéal moral, c'est s'y attacher; ouvrir son âme à un sentiment nouveau, c'est entrer dans une voie qu'il faut suivre désormais jusqu'au bout. Le devoir est un sentiment ou un ensemble de sentiments, ayant pris conscience de leur valeur, de leur force et de leur direction, s'étant transformés en habitude et en règle. Son caractère mystérieux lui-même peut s'expliquer : son origine parfois se perd dans un lointain obscur qui le grandit à nos yeux; le sentiment qui l'a fait naître s'est évanoui; la raison, qui l'a posé, ne le reconnaît plus; il est une force que nous avons créée, mais dont nous n'avions pas mesuré les effets ni prévu la durée; il nous pousse maintenant en avant; parfois il étonne et confond notre faiblesse; il est une conquête glorieuse, dont nous restons éblouis. Mais, d'autre part, il ne se fait obéir que s'il parle à notre cœur et à notre raison; il est donc bien notre œuvre; c'est nous qui le réalisons après l'avoir posé. Il est l'expression la plus parfaite de notre volonté; il est notre volonté ayant trouvé sa voie, devenue maîtresse d'elle-même, s'exerçant à la fois comme pouvoir d'impulsion et comme pouvoir d'arrêt, capable à la fois d'initiative et de suite, libre, puisqu'elle se donne des règles, et liée par ces règles, fortifiée, assouplie et enchaînée aussi par l'habitude. On pourrait montrer que c'est l'ignorance des formes opposées et des éléments divers du vouloir qui a donné naissance aux conceptions étroites de la morale : le stoïcisme, par exemple, est en un sens la théorie du devoir conçu comme simple pouvoir d'arrêt; l'hédonisme a souvent été la théorie du sentiment conçu comme simple pouvoir d'impulsion; le rationalisme méconnaît la part qu'il faut faire en morale à la force aveugle de l'habitude; et la morale traditionnelle méconnaît celle qui appartient à la liberté et à la raison. Préciser et élargir la notion de devoir se réduirait presque à faire l'analyse complète des éléments psychologiques de la volonté.

L. Dugas.

RECHERCHES EXPÉRIMENTALES

LA SENSIBILITÉ MUSCULAIRE DES YEUX

La détermination de la sensibilité musculaire des yeux présente une importance considérable pour l'élucidation de la question de la perception visuelle de l'espace. Malgré cela cette sensibilité a été peu étudiée jusqu'à présent. Beaucoup en parlent; les uns la croient délicate, d'autres obtuse; mais personne n'est en mesure de fournir avec quelque rigueur la démonstration de ce qu'il affirme à cet égard. Il faut toutefois excepter la sensibilité pour la convergence qui a été l'objet de plusieurs séries de recherches, mais les résultats obtenus ici par différents expérimentateurs ne concordent pas; la raison de ce défaut de concordance est d'ailleurs probablement la suivante : certains, croyant étudier la convergence, ont en réalité étudié autre chose, et notamment la vision stéréoscopique rétinienne.

La présente étude a pour but de fournir une contribution à cette étude de la sensibilité musculaire des yeux. Les expériences dont les résultats vont suivre ont été faites avec la collaboration de M. Blanche, étudiant. Elles ont eu lieu dans l'obscurité. Nous nous sommes servis tantôt de deux points lumineux, tantôt d'un seul. Les points lumineux ont été obtenus électriquement, au moyen d'un appareil d'induction. Les étincelles, très courtes, jaillissaient entre deux pointes presque en contact; ces pointes pouvaient se visser plus ou moins, et ainsi nous avions déjà un premier moyen, en les écartant ou les rapprochant légèrement l'une de l'autre, de régler l'intensité des points lumineux; l'intensité ayant d'abord été réglée par ce moyen, nous pouvions arriver ensuite à tout moment à un réglage parfait en nous servant d'un rhéostat intercalé dans l'un des deux circuits (je suppose le cas de deux points lumineux). Les interruptions de l'appareil pouvaient être rendues très rapides, et ainsi les étincelles produisaient l'apparence de points continus. En somme, par les moyens qui viennent d'être indiqués, nous avons pu obtenir deux points lumineux absolument identiques d'apparence. Les précautions requises avaient été prises pour que le crépitement des

étincelles ne pût renseigner sur la position des points. Enfin un commutateur nous servait à faire apparaître successivement les points.

La fixité de la position de l'observateur a été assurée au moyen d'un moule de la mâchoire supérieure fixé sur un plateau horizontal lui-même immobilisé.

Les expériences ont été faites binoculairement. Deux positions initiales principales du regard ont été considérées et déterminées aussi exactement que possible : 1° la position pour laquelle le point fixé est médian; 2° celle pour laquelle la direction du regard est horizontale. L'horizontalité du regard n'a été déterminée que pour l'œil droit; or, comme le plateau mordu était parfaitement horizontal, il est probable qu'elle n'existait pas absolument pour l'œil gauche ; j'ai vérifié pour moi qu'en effet, par suite d'irrégularité dans la construction du visage, mon œil gauche était, dans ces conditions, un peu plus haut que mon œil droit. Le moyen le plus exact que nous ayons trouvé de déterminer la direction horizontale du regard a été simplement d'approcher aussi près que possible de l'œil s'appliquant à regarder dans une direction jugée par le sujet horizontale la pointe d'un style pouvant glisser le long de la tige d'un support, de placer cette pointe à la hauteur du centre de la pupille, puis, cela fait, de placer à la même hauteur que la pointe du style les deux pointes entre lesquelles se produisait chaque point lumineux.

Les distances des points lumineux aux yeux ont été mesurées et comptées dans les calculs à partir de la ligne droite tangente aux surfaces antérieures des deux yeux; elles devraient donc être augmentées soit d'un centimètre, soit de deux environ si on voulait les faire partir soit du centre de l'œil, soit de la rétine.

La plus grande difficulté des expériences qui vont être rapportées consiste à isoler la sensibilité musculaire de la sensibilité rétinienne. On peut cependant y réussir complètement dans un cas : c'est lorsqu'on se sert d'un seul point lumineux et qu'on cherche à en déterminer la position absolue; en effet, cela n'est possible qu'au moyen de sensations autres que les sensations rétiniennes. Beaucoup de nos expériences ont été faites au moyen de deux points lumineux; voici alors comment nous avons procédé : L'expérimentateur, ayant disposé derrière un écran qui empêche le sujet de rien voir, les deux petits appareils destinés à produire les points lumineux, fait l'obscurité dans la salle, puis enlève l'écran; alors : 1° il commande au sujet de fermer les yeux; 2° il fait apparaître un des points lumineux; 3° il commande au sujet de regarder; 4° il lui commande de fermer les yeux; 5° il fait disparaître le premier point et apparaître

le second; 6° il commande au sujet de regarder, et ce dernier, après avoir regardé, dit quelle lui paraît être la position du point actuellement visible par rapport au premier. Entre la perception du premier point et celle du second, il se passe de deux à trois secondes. Un fait important à noter, c'est que, pendant cet intervalle, le sujet, non seulement doit maintenir les yeux fermés, mais il doit encore les mouvoir irrégulièrement, de telle sorte qu'au moment de percevoir le deuxième point les yeux ne se trouvent probablement pas dans la position où ils étaient au moment où il les a fermés : autrement, la perception de la position du second point par rapport au premier risquerait d'être rétinienne au lieu de musculaire. Grâce à la précaution précédente, grâce aussi à la longueur de l'intervalle entre les deux perceptions, qui supprimait l'action des images consécutives, je crois pouvoir assurer que c'est bien la sensibilité musculaire qui a été étudiée dans tous les cas et non pas la sensibilité rétinienne. Ce qui le prouve d'ailleurs, c'est que les résultats des expériences avec deux points et ceux des expériences avec un seul concordent.

La sensibilité musculaire des yeux se fatigue assez facilement; il faut donc laisser se reposer le sujet de temps en temps, et ne pas trop prolonger les expériences; c'est ce que nous avons fait. En outre il faut que le point lumineux fixé ait une intensité assez grande; sans quoi, dès le commencement même de la fixation, il se met à paraître se mouvoir, et l'appréciation de sa position réelle devient très difficile; nous avons également pris soin que cet inconvénient ne se produisît pas; lorsque, avec l'intensité adoptée, le point a paru se mouvoir, c'était alors un signe de fatigue et nous avons interrompu les expériences. Quant à la durée de fixation des points, et particulièrement du premier, elle était de quatre à cinq secondes environ; elle ne doit pas être trop longue, autrement une certaine fatigue se produirait qui pourrait rendre la perception incertaine.

1er Groupe d'expériences : *Les yeux se meuvent dans le même sens.* Séries A. — Sujet : Bourdon. Deux points lumineux sont produits successivement dans les conditions qui viennent d'être indiquées. La distance du point fixe à l'observateur est de deux mètres.

Quatre séries d'observations ont été faites.

1re série. — L'un des points est médian et à l'horizon de l'œil droit; il reste fixe pendant les expériences. L'autre est *au-dessus de l'horizon*, sur la verticale passant par le premier, et il est placé successivement, au moyen d'un dispositif qui permet de le faire monter ou descendre sur une règle graduée en millim[illegible] 12, à 16, à 20, à 24, à 32, à 40 et à 48 millimètres au-dess[illegible]t ob-

servations sont faites pour chacune de ces positions. Tantôt le point qui est à l'horizon, tantôt celui qui est au-dessus apparaît le premier. Le sujet a à dire simplement si le point apparu le second lui semble être au-dessus ou au-dessous du premier. Les réponses se répartissent en bonnes (B), mauvaise (M) et douteuses (D). L'angle rapporté est celui dont chaque œil doit tourner pour passer d'un point à l'autre.

Distances entre les points.	Angles.	Réponses.		
		B	M	D
12 millimètres	21'	7	3	10
16 —	27'	15	4	1
20 —	34'	15	2	3
24 —	41'	14	5	1
32 —	55'	17	3	0
40 —	1°9'	18	2	0
48 —	1°22'	20	0	0

2e série. — Mêmes dispositions que pour la précédente, sauf que le point dont la position varie est placé successivement à 12, 16, etc., millimètres *au-dessous de l'horizon.*

Distances entre les points.	Angles.	Réponses.		
		B	M	D
12 millimètres	21'	8	2	10
16 —	27'	11	2	7
20 —	34'	14	2	4
24 —	41'	14	1	5
32 —	55'	16	2	2
40 —	1°9'	17	0	3
48 —	1°22'	20	0	0

3e série. — Les deux points sont à l'horizon de l'œil, sur une ligne parallèle à la droite joignant les centres des yeux. Le point fixe est médian, l'autre est placé *à droite du sujet.* Les distances sont les mêmes que précédemment, sauf que la distance de 8 millimètres entre les deux points a été ajoutée.

istances entre les points.	Angles.	Réponses.		
		B	M	D
nillimètres................	14′	2	2	16
—	21′	6	3	11
—	27′	10	1	9
—	34′	10	5	5
—	41′	15	0	5
—	55′	15	3	2
—	1°9′	16	3	1
—	1°22′	17	2	1

rie. — Mêmes dispositions que pour la série précédente, sauf point dont la position varie est *à gauche du sujet*. Pas d'obser- sur la distance de 8 millimètres.

istances entre les points.	Angles.	Réponses.		
		B	M	D
millimètres................	21′	3	3	14
—	27′	9	2	9
—	34′	12	3	5
—	41′	13	2	5
—	55′	13	4	3
—	1°9′	18	2	0
—	1°22′	19	1	0

ne on voit, les résultats sont à peu près identiques pour les . De légères traces de sensibilité se manifestent déjà avec tance de 12 millimètres entre les points, mais les jugements iennent régulièrement certains qu'avec une distance de mètres. Il y a peut-être une très petite différence de sensi- iivant que les yeux se déplacent dans le sens vertical ou dans horizontal, la sensibilité paraissant être un peu plus grande s déplacements verticaux.

onstatations psychologiques intéressantes qu'ont provoquées ériences qui viennent d'être rapportées, sont les suivantes : eut se rendre compte de la sensibilité musculaire des yeux : façons très différentes : en observant les sensations m lles-mêmes, ou en dirigeant son attention sur le nière méthode, qui est la plus directe, n'est c ander, attendu qu'elle implique une orientati

l'attention. C'est donc à la seconde que nous nous sommes tenus : dans ce cas, l'attention néglige entièrement les sensations musculaires subjectives et s'applique à constater simplement la position objective du point fixé. La sensation de cette position du point est probablement une représentation rétinienne suggérée par la sensation musculaire et qui pour la conscience se substitue à celle-ci ; nous avons le droit de postuler que cette représentation traduit exactement la sensation musculaire.

J'ai remarqué, pour les positions au-dessus et au-dessous de l'horizon (1re et 2e séries), que j'avais comme l'impression de voir une ligne noire allant de mes yeux au point fixé et que je jugeais quelquefois de la position du point d'après l'inclinaison de cette ligne par rapport à l'horizon.

Quand, pour arriver à fixer le point présenté, je faisais franchement un mouvement des yeux de gauche à droite par exemple, j'ai constaté quelquefois que le point me paraissait alors soit à droite, s'il était médian, soit plus à droite qu'il n'était en réalité. J'ai évité en conséquence, après avoir constaté le fait, d'atteindre les points par un mouvement des yeux brusque et bien caractérisé comme direction.

Il m'eût été facile, lorsque les deux points se trouvaient par exemple à 24 ou 32 millimètres l'un de l'autre, de n'avoir que des réponses correctes : il m'eût suffi pour cela d'essayer de maintenir les yeux immobiles en attendant l'apparition du second point. Mais la perception de la position du second point eût alors été rétinienne et non pas musculaire. Il est très important, lorsque la distance entre les points devient un peu considérable, de bien observer la règle de faire faire aux yeux, avant la fixation du second point, quelques mouvements irréguliers.

Série B. — Sujet : Blanche. Ces expériences ont été faites avec un seul point lumineux déplacé verticalement entre les limites de 48 millimètres au-dessus et de 48 millimètres au-dessous de l'horizon. Les positions considérées sont indiquées dans le tableau ci-dessous. Le sujet avait à déclarer simplement si le point lui paraissait au-dessus de l'horizon, au-dessous ou à l'horizon. La distance du point aux yeux était comme précédemment de deux mètres. Pour chaque position du point il a été fait 30 observations ; à chaque observation pour une certaine position succédait une observation pour une autre position.

Le tableau ci-dessous se lit ainsi : Le point étant à 48 millimètres au dessus de l'horizon, le sujet a répondu 22 fois qu'il lui paraissait être au-dessus de l'horizon, 5 fois qu'il lui paraissait être à l'horizon et 3 fois qu'il lui paraissait être au-dessous, etc.

Position du point.	Estimation.		
	Au-dessus.	A l'horizon.	Au-dessous.
48 millimètres au-dessus de l'horizon...	22	5	3
40 — — —	24	4	2
32 — — —	25	4	1
24 — — —	18	6	6
16 — — —	19	9	2
8 — — —	16	7	7
0 (horizon)........................	12	13	5
8 millimètres au-dessous de l'horizon..	7	10	13
16 — — —	7	4	19
24 — — —	4	5	21
32 — — —	2	7	21
40 — — —	3	3	24
48 — — —	3	4	23

Les résultats précédents concordent remarquablement avec ceux des séries A. On voit que le jugement relatif aux positions au-dessus ou au-dessous de l'horizon ne commence également à être sûr qu'au delà de 40 millimètres. Ici il n'y a cependant pas encore absolue certitude avec 48 millimètres. Ce fait s'explique peut-être simplement par une différence légère de sensibilité musculaire entre les deux sujets considérés; la même différence se retrouve en effet dans d'autres expériences dont il va être maintenant parlé.

2e Groupe d'expériences : *Les yeux se meuvent en sens opposé (convergence)*.

Les expériences ont été faites avec deux points lumineux disposés l'un derrière l'autre dans le plan médian (convergence symétrique). Le point le plus rapproché était à l'horizon de l'œil; le point le plus éloigné était placé à un niveau juste assez différent du niveau du premier pour qu'il ne fût point caché par les pointes entre lesquelles celui-ci se produisait; pour préciser, il apparaissait à environ 2 millimètres au-dessous de l'horizon. Le point fixe était à 1 mètre des yeux du sujet, l'autre a été placé successivement à des distances diverses supérieures à 1 mètre. Il a été fait 20 expériences pour chaque distance; il s'agissait pour le sujet de dire simplement si le point apparu le second lui semblait plus près ou plus loin que le premier. Les réponses se répartissent en bonnes (B), mauvaises (M) et douteuses (D).

Dans le tableau ci-dessous E désigne l'écartement des centres de rotation des yeux ou des centres des pupilles lorsque les yeux regardent à l'infini. La distance est celle du point le plus éloigné. Quant à l'angle, c'est celui dont chaque œil doit tourner pour passer de la

distance 1 mètre à l'autre distance considérée. La différence entre les angles de convergence pour les deux distances est double de l'angle rapporté dans le tableau.

Distances.	Sujet : Bourdon (E = 66 millim.)				Sujet : Blanche (E = 63 millim.)			
	Angles.	Réponses.			Angles.	Réponses.		
		B	M	D		B	M	D
1m,08	8′	5	1	14	—	—	—	—
1m,12	12′	12	4	4	—	—	—	—
1m,16	16′	10	3	7	15′	6	12	2
1m,20	19′	17	0	3	18′	12	4	4
1m,24	22′	19	0	1	21′	9	4	7
1m,28	25′	20	0	0	24′	11	2	7
1m,32	27′	20	0	0	26′	18	1	1
1m,50	—	—	—	—	36′	16	1	3

Ces résultats sont en contradiction avec d'autres publiés récemment par *Arrer*[1] et d'après lesquels la sensibilité musculaire des yeux pour la convergence serait beaucoup plus délicate que ne l'indiquent les chiffres du tableau précédent. Mais il est évident, après lecture du travail de ce psychologue, qu'outre la convergence il a étudié, sans s'en douter, la vision stéréoscopique birétinienne. En effet, dans ses expériences, on regardait des fils à travers un tube : or, la largeur du tube et ses extrémités étaient visibles, et par conséquent il devait nécessairement se produire un effet stéréoscopique birétinien[2].

Conclusions. — La sensibilité musculaire des yeux est notablement inférieure, lorsqu'il s'agit de percevoir des positions, à celle de la rétine elle-même.

La sensibilité musculaire des yeux est plus grande pour la convergence que pour les mouvements de même sens. Ainsi, tandis que dans le dernier cas je n'arrive à la certitude complète que pour une rotation de plus de 1 degré, mon jugement, dans le cas de la convergence, est sûr, lorsque chaque œil tourne simplement de 25′.

1. *Ueber die Bedeutung der Convergenz-und Accommodationsbewegungen für die Tiefenwahrnehmung; Philos. Studien*, Bd. XIII, H. 1 u. 2, 1897.

2. Le passage suivant, où Arrer parle de la façon psychologique d'opérer de l'un de ses sujets, ne laisse aucun doute à cet égard : « Die Breite des Blickrohres und die äussersten Enden desselben waren sichtbar, auch dass der Faden zwischen ihnen und dem hellgrauen Hintergrunde schwebte; nun construirte er sich in der Phantasie ein Dreieck, dessen Basis an seinen Augen lag, dessen Seiten die sichtbaren Enden des Tubus tangirten und durch dessen Spitze der herabhängende Faden ging. » (H. 2, p. 224.) Arrer remarque en outre expressément que d'autres sujets ont procédé de façon analogue.

Comme la synergie des mouvements existe dans les deux cas, elle ne peut servir à expliquer cette différence; celle-ci s'expliquerait plutôt par l'une ou l'autre des considérations suivantes. D'une part, les rotations des yeux se font ordinairement, lorsqu'il s'agit de la convergence, entre des limites plus rapprochées que lorsqu'il s'agit de mouvements de même sens; les changements de convergence correspondent donc en moyenne à des rotations moins considérables que les autres changements de position des yeux, et peut-être aussi, par conséquent, à des sensations musculaires plus différenciées. D'autre part, les deux yeux, en raison de la synergie de leurs mouvements, peuvent être considérés comme un seul organe, et on peut admettre que la conscience fait la somme des rotations effectuées par chacun des yeux; mais, comme la différence *locale* ou qualitative entre les sensations musculaires des deux yeux est vraisemblablement plus grande lorsque les mouvements sont de sens contraire que lorsqu'ils sont de même sens, il en résulte que la somme elle-même, pour des quantités à additionner égales, est probablement plus grande dans le premier cas que dans le second.

La sensibilité musculaire pour la convergence décroît à mesure que les yeux convergent vers des points plus rapprochés; plus l'effort de convergence est grand, plus l'angle minimum sensible de rotation augmente. C'est du moins ce qui me paraît résulter de la comparaison des résultats des expériences actuelles avec d'autres que j'ai obtenus antérieurement en opérant sur des profondeurs plus grandes[1]. La question mériterait d'ailleurs d'être étudiée plus en détail.

Les résultats de la présente étude sont défavorables à l'hypothèse que la sensibilité musculaire des yeux jouerait un rôle prépondérant dans la formation de nos sensations d'espace. En fait, les sensations musculaires des yeux restent normalement subconscientes, et c'est par conséquent une attitude anormale de diriger son attention sur elles; dans les expériences précédentes, les sensations d'espace étaient non pas des sensations musculaires, mais de vives représentations rétiniennes suscitées par les sensations musculaires subconscientes, et comparables à la prononciation mentale que suggère, dans la lecture, la vue des mots écrits ou imprimés. Telle est du moins l'hypothèse qui me paraît la plus conforme aux faits. On peut d'ailleurs, bien que ce soit un acte anormal de l'attention, constater, en s'y appliquant, les sensations musculaires des yeux; or on remarque qu'elles ont un caractère subjectif qui tranche avec le caractère objectif des sensations d'espace, et, d'une manière géné-

1. *Revue philosophique*, janvier 1897, p. 38 et suiv.

rale, qu'elles ne ressemblent en rien à des sensations d'espace.

La sensibilité musculaire et les mouvements des yeux sont, dans les ouvrages de psychologie, fréquemment confondus, et, lorsqu'on lit les théories qui expliquent plus ou moins exclusivement la perception de l'espace par les mouvements des yeux, on n'arrive pas toujours à savoir exactement de quoi les auteurs parlent. En effet, est-ce de la sensibilité musculaire ou des mouvements eux-mêmes? On ne pourra faire une analyse précise de la perception visuelle de l'espace que si on distingue bien ces trois choses : sensibilité de la rétine, sensibilité musculaire, mouvements des yeux.

Les mouvements et la sensibilité musculaire peuvent exister isolément. On connaît en effet ces cas dans lesquels des malades ne savent plus où sont leurs membres quand ils ne les voient plus, tandis qu'ils les meuvent correctement quand ils les voient. Les mouvements, en tant qu'on les distingue de la sensibilité musculaire, n'ont rien de psychologique et ne peuvent servir à expliquer directement aucun phénomène psychologique. La découverte de la différence de fonction entre les nerfs centripètes, sensibles et les nerfs moteurs, insensibles, date déjà de près d'un siècle; beaucoup de psychologues continuent malgré cela de traiter en mainte circonstance les mouvements comme ils traiteraient des sensations. Certains ont prétendu, à vrai dire, qu'il existerait des sensations centrifuges d'innervation; mais cette hypothèse n'a jamais été solidement établie et on l'abandonne de plus en plus.

Ce n'est pas la sensibilité musculaire qui commande ni contrôle les mouvements des yeux; à l'état normal du moins, ces mouvements sont dirigés par les impressions rétiniennes. C'est précisément pour cela qu'ils sont beaucoup plus délicatement différenciés que la sensibilité musculaire même; de là aussi une nouvelle raison de les distinguer de cette sensibilité. Celle-ci n'est en somme qu'une sorte de superfétation; si elle disparaissait, il n'y aurait probablement presque rien de changé dans la vision ordinaire; les mouvements mêmes des yeux ne perdraient rien de leur ancienne précision. Qu'on compare à cet égard la sensibilité des muscles de l'accommodation : elle est tellement confuse qu'on peut douter qu'elle existe; malgré cela l'accommodation se fait avec une très grande exactitude; il n'est donc pas indispensable non plus que les muscles extérieurs des yeux, pour pouvoir remplir leur fonction motrice, soient pourvus d'une sensibilité spéciale. D'ailleurs, à l'intérieur de notre corps, ne se produit-il pas une foule de mouvements réglés, sans qu'aucune espèce de sensibilité proprement dite intervienne?

B. Bourdon.

NOTES ET DOCUMENTS

GALL ET L'EXPRESSION DES ÉMOTIONS

Darwin, dans l'introduction de son livre sur l'*expression des émotions*, fait une ample bibliographie de la question et remonte jusqu'au XVIIe siècle pour se trouver des précurseurs auxquels il rend très impartialement justice.

On peut s'étonner que dans cette revue aussi longue que précise, il ait oublié le célèbre Gall.

Ce physiologiste, si discrédité aujourd'hui, fut un des hommes les plus intelligents de son temps; un des premiers, il a protesté contre le sensualisme du XVIIIe siècle et réfuté avec beaucoup de bon sens l'empirisme facile de Locke et d'Helvétius. Ses travaux sur l'anatomie du cerveau furent réellement importants; les quatre gros volumes où il les expose [1] abondent en remarques ingénieuses et en observations exactes; ils témoignent surtout d'une érudition philosophique et littéraire que nous ne sommes plus habitués à rencontrer chez les biologistes.

Sa phrénologie même, toute puérile et hypothétique qu'elle est, a son intérêt; elle a été le point de départ de la physiologie cérébrale. Sans doute l'auteur admet arbitrairement des fonctions, qu'il localise sur des indications très superficielles, mais s'il n'eût pas localisé, il n'aurait jamais opéré la révolution qu'il voulait accomplir, il n'aurait jamais fait triompher la doctrine que la manifestation des dispositions mentales dépend de l'appareil cérébral. On comprend sans peine, en le lisant, l'admiration qu'il inspirait à des esprits de la valeur de Broussais et de Comte.

Sa théorie de la mimique ne vaut pas mieux, comme théorie, que sa phrénologie dont elle dépend, mais elle est cependant curieuse et me paraît prêter à quelques remarques intéressantes.

Gall pose en principe que l'organe supposé de chaque fonction en gouverne automatiquement la mimique, sans que la volonté intervienne, et il pense que le caractère spécial de la mimique dépend de la place occupée par l'organe dans le cerveau; c'est ainsi que l'organe de la fierté « placé dans la ligne médiane, à la partie supérieure et postérieure de la tête, doit faire redresser la tête et la porter un peu

1. *Anatomie et physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier*, par Gall et Spurzheim, Paris, 1810.

en arrière ». L'organe de la ruse au contraire « placé dans la partie inférieure et antérieure du front » porte la tête en avant et en bas. Les explications sont analogues pour l'amour, l'amitié, la dévotion, la méditation, la circonspection. la vanité, les instincts de la défense et du meurtre; c'est la partie systématique et ridicule de la thèse: mais heureusement l'intérêt est ailleurs.

Il est d'abord dans la description assez juste de chaque mimique: Gall fait sur la mimique de l'orgueil. sur celle de la défense et en général sur toutes les mimiques des observations exactes qui rappellent, de loin il est vrai, celles de Duchenne et de Darwin; son principal défaut est de décrire plutôt des attitudes complexes que des mouvements musculaires précis comme le fera Duchenne, cinquante ans plus tard, mais la description est assez bien faite. De plus, Gall contemporain du célèbre physiologiste Ch. Bell, comprend comme lui[1] la relation étroite des émotions et de leur expression anatomique; c'est une sorte de mécanisme musculaire et cérébral qu'il propose pour chaque fonction de l'âme et il a soin d'insister sur le caractère automatique et déterminé de ce mécanisme.

Enfin, et c'est par là que Gall me paraît mériter une place parmi les précurseurs de Darwin, il entrevoit les deux principes les plus originaux que le philosophe anglais développera plus tard.

« Dans l'état de santé, dit-il, et dans l'état de maladie, nous exécutons tous nos mouvements d'après les mêmes lois. Qui ne connaît la pantomime qui accompagne l'activité des sens externes? A peine apercevons-nous un mets savoureux que l'eau nous vient à la bouche; que l'on observe les mouvements du nez, de la bouche, lorsque nous sommes attentifs à une odeur ou à une saveur. Avant que l'animal ou l'homme, tourmentés par la soif, aient atteint le vase, leur bouche est ouverte, la langue est avancée sur les lèvres, pour se rafraîchir dans la liqueur. Que l'on observe la contention de nos yeux et de nos oreilles lorsque nous fixons nos regards sur un objet, lorsque nous prêtons l'oreille à quelque bruit; quand nous sommes menacés d'un danger, avant d'en avoir la conscience réfléchie, nous imprimons d'abord à la partie la plus exposée le mouvement qui est le plus propre à diminuer le danger[2]. »

C'est là ce que Darwin appellera le principe des associations utiles. Ailleurs c'est le principe de l'antithèse qui déjà apparaît. Après avoir décrit l'expression de l'orgueil Gall ajoute en effet : « Lorsque nous voulons exprimer l'humilité. la soumission, le respect, notre pantomime est précisément l'inverse. La tête et le corps se penchent en avant, tout tend à rapetisser notre personne; depuis la profonde révérence jusqu'à la génuflexion, jusqu'au salut oriental à plat ventre, toutes les démonstrations de respect ne sont que l'expression vraie

1. Ch. Ball, *Anatomie et philosophie de l'expression*, 1806.
2. Gall, *op. cit.*, IV, p. 298.

ou simulée de l'absence de tout orgueil, de tout sentiment de son propre mérite, expression dictée par l'intention de faire paraître un dévouement sans bornes, une soumission entière, une humilité sans égale, un respect profond. Partout rapetissement de la stature, raccourcissement du corps en le portant en avant; cette pantomime est un langage généralement reçu et par conséquent naturel, et fondé sur la nature de l'homme; elle ne peut s'expliquer que par l'inaction absolue et l'apathie complète de l'organe de la hauteur [1]. » (De l'orgueil.)

Ce qui est intéressant dans ces deux passages, c'est qu'ils doivent leur valeur très réelle à l'absence de système; le premier est une digression véritable et Gall eût été bien embarrassé de mettre d'accord son idée de la production des mouvements utiles et multiples, avec son principe d'un organe cérébral déterminant en vertu de sa situation certains mouvements invariables.

Le second va directement à l'encontre de ce même principe, car il suppose qu'une émotion peut s'exprimer grâce à l'inaction d'un organe antagoniste et non par l'action d'un organe propre, et de plus, dans la description que j'ai citée, Gall admet l'intervention confuse mais cependant réelle de la volonté.

On sait que des deux principes d'explication qu'il aperçoit ici, le premier est encore admis et que le second a eu longtemps force de loi chez Darwin et ses disciples; tout le système phrénologique est tombé, entraînant avec lui la théorie de l'expression des émotions, mais ces deux conceptions de détail étaient meilleures, ce qui prouve une fois de plus que ce qui vaut dans un système, c'est justement ce qui n'est pas systématique.

Dr G. DUMAS.

1. — Gall, *op. cit.*, IV, p. 304.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

Alfred Binet. L'ANNÉE PSYCHOLOGIQUE. 3e année. Paris, Schleicher 1897, 825 p.

Une moitié à peu près du volume est consacrée à des mémoires originaux, le reste à l'analyse des principaux travaux psychologiques parus dans le courant de l'année 1896 et à une table bibliographique. Il n'est nulle part question du congrès de psychologie qui s'est tenu au mois d'août 1896, à Munich : il y a eu là cependant un événement psychologique important qu'une *Année psychologique* n'eût pas dû entièrement passer sous silence.

Voici brièvement l'analyse des mémoires contenus dans la première partie du volume :

TH. RIBOT. *L'abstraction des émotions.* — Dans cette étude qui complète ses recherches antérieures sur la mémoire affective, Ribot montre que les émotions peuvent donner lieu à de véritables abstractions affectives : ainsi tout groupe humain laisse à celui qui le fréquente une impression de tristesse, de gaîté, etc., qui est la résultante abstraite des sentiments évoqués. L'émotion abstraite ne dépasse guère le stade des images génériques, c'est-à-dire ce stade de condensation des concrets où il ne se produit encore que la fusion presque passive des ressemblances évidentes, sans qu'un mot soit nécessaire pour fixer le résultat de cette fusion.

BINET ET COURTIER. *Les changements de forme du pouls capillaire aux différentes heures de la journée.* — Le titre même de ce travail plus physiologique que psychologique, indique ce qu'il contient. De fortes variations du pouls capillaire se produisent notamment à la suite des repas : on constate alors une accélération cardiaque, une augmentation d'amplitude des pulsations et une descente du dicrotisme. La circulation capillaire (des doigts) n'est pas une simple expression de la température de la main ni de la température du corps, elle indique plutôt un état général de l'organisme.

BINET ET COURTIER. *Les effets du travail musculaire sur la circulation capillaire.* — Les auteurs résument eux-mêmes ainsi les résultats de leurs recherches : « 1° Un exercice musculaire local, fatigant, produit un amollissement du dicrotisme, un émoussement de la pointe de la pulsation, une tendance au déplacement du dicrotisme vers la pointe;

2° Un exercice musculaire généralisé, mais modéré, la marche par exemple, abaisse et accentue le dicrotisme et aiguise la pointe de la pulsation;

3° Un exercice musculaire généralisé et extrêmement fatigant (ascension rapide, plusieurs fois de suite, d'un escalier) provoque un amollissement du dicrotisme, sans déplacement vers le sommet de la pulsation (p. 40). »

Binet et Courtier. *Effets du travail intellectuel sur la circulation capillaire.* — Les conclusions principales qui se dégagent de cette étude, à la fois historique et expérimentale, sont les suivantes : La thèse de James et de Lange sur les émotions est sujette à revision : l'expérience montre en effet que, dans le cas de la surprise, par exemple, le pouls ne se modifie qu'un certain temps après que l'émotion elle-même s'est produite. On ne peut plus croire à un antagonisme entre la circulation du cerveau et celle des membres : des modifications de l'une ne s'accompagnent pas toujours en effet de modifications de l'autre. Les effets du travail intellectuel intense (multiplier mentalement 2 chiffres par 2 chiffres ou par un seul) sur la circulation capillaire varient suivant les individus : chez quelques-uns il se produit une élévation du tracé capillaire; chez la plupart on constate une vaso-constriction de durée et de régularité variables. En outre la respiration devient plus rapide et plus superficielle. L'activité du cœur est également modifiée : un phénomène constant, lorsque le travail est suffisamment intense, consiste dans l'accélération du cœur. Des phénomènes de fatigue ou d'inhibition peuvent aussi se manifester après un certain temps ou lorsque le travail a cessé : tels sont le ralentissement de la respiration et des battements du cœur, une vaso-dilatation succédant à la vaso-constriction, une atténuation du dicrotisme.

Binet et Courtier. *Influence de la vie émotionnelle sur le cœur, la respiration et la circulation capillaire.* — Dans toute émotion brusque, dans la légère surprise même que cause un changement d'orientation de l'attention, il y a au début vaso-constriction. « En résumé et comme conclusion dernière, la vaso-constriction est le signe d'une mise en activité du système nerveux (p. 91). »

Les effets des émotions sur la respiration sont assez variables; il y aurait cependant à cet égard une différence caractéristique entre ces effets et ceux du travail intellectuel : la respiration deviendrait plus superficielle dans le travail intellectuel et plus profonde dans les émotions. Toutes les émotions qui n'ont ni une intensité ni une durée excessives « *sont, quelle que soit leur qualité, des excitants du système nerveux; elles provoquent des vaso-constrictions et accélèrent la respiration et le cœur* » (p. 91). Nous objecterons à cette conclusion, en ce qui concerne la vaso-constriction, le fait vulgaire que la colère, la honte, la joie, chez beaucoup de personnes, produisent immédiatement la rougeur; il nous paraît plus exact de considérer la vaso-con-

striction, ainsi que le font d'ailleurs souvent les auteurs, comme traduisant simplement une émotion de surprise. L'accélération de la respiration pourrait bien être aussi, dans beaucoup d'expériences, un simple effet de la surprise ; B. et C., dans un résumé (p. 102), signalent eux-mêmes, comme effets de la tristesse, le « ralentissement de la respiration et du cœur », ce qui contredit l'assertion précitée.

Les conclusions précédentes sont formulées dans la première partie du travail. La deuxième et la troisième partie sont consacrées à l'exposé des résultats obtenus chez un seul sujet soumis à des excitations variées et en particulier (troisième partie) à l'action d'impressions musicales. Relevons, à titre de suggestions importantes, les idées suivantes : la circulation capillaire constituerait une *réaction qualitative*, c'est-à-dire qu'elle présenterait des caractères spéciaux selon qu'on serait joyeux, triste, etc. ; d'autre part, l'intensité des émotions jouerait, par rapport aux phénomènes physiologiques étudiés, un rôle bien plus important que leur qualité. (On remarquera que les deux assertions ne s'accordent pas très bien ensemble.)

Binet et Vaschide. *Influence du travail intellectuel, des émotions et du travail physique sur la pression du sang.* — Beaucoup de pages sont consacrées à l'exposé des moyens techniques pour enregistrer la pression du sang et éviter, en cette question, les causes d'erreur. Parmi les résultats communiqués, citons celui-ci : Un calcul mental difficile augmente cette pression : de même l'acte de parler, l'excitation des sens, le travail physique, la douleur, les émotions, quelle que soit leur nature ; l'augmentation de pression coïncide en général avec une accélération des battements du cœur.

V. et C. Henri. *Enquête sur les premiers souvenirs de l'enfance.*

La date du premier souvenir varie entre de larges limites (moins d'un an et huit ans) ; toutefois il correspond en général à l'âge de deux à quatre ans. Ordinairement il se rattache à une émotion et est visuel. Quand il existe plusieurs premiers souvenirs, on ne sait pas, en général, leur ordre chronologique.

N. Vaschide. *Sur la localisation des souvenirs.* — L'expérience a consisté, une série de mots ayant été lus ou entendus, à indiquer ensuite l'ordre de chacun d'eux dans la série, en l'entendant de nouveau prononcer. V. distingue sept espèces de localisations qui nous paraissent pouvoir se ramener à deux principales que nous appellerions la *localisation directe* et la *localisation indirecte* : la première a lieu quand on se souvient purement et simplement de la place du mot dans la série, la deuxième quand on retrouve cette place par quelque association, raisonnement. Parmi les localisations indirectes, un genre assez curieux est la « localition par association avec un sentiment » (p. 213) ; par exemple, on associe aux derniers mots un sentiment agréable de soulagement et ce sentiment peut servir à retrouver leur place.

V. Henri. *Nouvelles recherches sur la localisation des sensations tactiles.* — *L'expérience d'Aristote.* — « Lorsqu'on touche deux points, a, *b*,

dans la position normale des doigts, et puis les mêmes deux points les doigts étant croisés, la distance et la direction indiquées par le sujet étaient presque les mêmes dans les deux cas (p. 228), quoique, en réalité, elles pussent différer beaucoup. » Si on touche les pulpes des deux doigts croisés avec deux pointes d'un compas, plus les pointes seront écartées, c'est-à-dire plus les points touchés seront éloignés l'un de l'autre, plus ils paraîtront être rapprochés » (p. 229). « Si on touche un point de la pulpe de l'annulaire (croisé sur le médius), le sujet indique le point correspondant du médius et réciproquement » (p. 20). L'auteur ne donne pas d'explication de ces faits ni de quelques autres du même genre, qu'il a constatés; il se borne à signaler l'intérêt qu'ils présentent par rapport aux théories de la localisation des sensations tactiles et l'impossibilité, pour les théories émises jusqu'à ce jour, de les expliquer.

V. Henri. *Étude sur le travail psychique et physique.* — H. considère l'attention et l'effort volontaire comme les deux facteurs principaux qui entrent dans tout travail psychique et il expose quelles sont les méthodes dont dispose actuellement la psychologie pour les étudier expérimentalement. Il résume en outre les résultats de diverses recherches faites par d'autres soit dans les écoles, soit dans les laboratoires sur le travail psychique et le travail physique. Le mémoire, à cause de la multitude de renseignements qu'il contient, serait trop long à analyser. A notre avis, H. ne traite pas assez explicitement de l'association des idées, qui est une fonction psychologique probablement aussi importante, sinon plus, que l'attention.

A. Binet. *Réflexions sur le paradoxe de Diderot.* — De renseignements que B. a pris auprès d'un certain nombre d'acteurs, il résulte que le degré d'identification avec le personnage varie suivant les acteurs : tandis que chez certains cette identification peut faire à peu près complètement défaut, chez d'autres elle devient à certains moments presque complète.

A. Binet. *Psychologie individuelle. La description d'un objet.* — Il s'agit d'une expérience sur un objet vu (photographie d'un tableau représentant *Le laboureur et ses enfants*). Un certain nombre d'enfants ont eu soit à décrire de mémoire par écrit, pendant 10 minutes, l'objet, après l'avoir vu pendant 2 minutes, soit à le décrire pendant le même temps, en l'ayant constamment sous les yeux. Les résultats ont conduit l'auteur à distinguer quatre types : descripteur, observateur, émotionnel, érudit. Pour bien comprendre cette division, qui d'ailleurs serait peut-être susceptible de simplification, il faut se reporter aux copies reproduites dans le même travail. B. Bourdon.

Max Dessoir. Geschichte der neueren deutschen Psychologie. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage; erster Halbband. Berlin, Duncker, 1897, 356 p.

Cette première moitié que publie en réédition Dessoir du premier

volume de son histoire de la psychologie allemande moderne (V. *Revue philosophique*, 1895, VIII) correspond aux deux premières parties du volume antérieurement paru; elle embrasse tout le XVIIIe siècle, à l'exception du mouvement kantien. Outre quelques développements entièrement nouveaux, presque tous les chapitres ont été augmentés, notamment dans la seconde partie. Le nombre de pages consacrées ainsi aux fondateurs de la psychologie allemande et au développement de cette psychologie depuis 1750 jusqu'à 1800 est presque triple de celui des pages correspondantes de la première édition.

B.

Paul Regnaud. PRÉCIS DE LOGIQUE ÉVOLUTIONNISTE. Paris, Alcan, 1897, IV-215 p.

Une partie des propositions contenues dans cet ouvrage se rapporte en effet à ce qu'on appelle ordinairement logique; le reste a trait à la psychologie et à la métaphysique du langage. Ces propositions, souvent très contestables, sont énoncées néanmoins sous une forme qui semble exclure à l'avance toute critique; l'auteur s'exprime en particulier sur ce qui s'est passé « à l'origine » avec l'assurance de quelqu'un qui aurait vécu au temps même de « l'origine ». Voici quelques-unes de ces propositions : « La logique est la science qui traite d'une manière générale de l'origine, de la valeur et de l'usage des signes vocaux ou du langage» (p. 4). — « On peut se représenter une époque tout à fait primitive où, le cri étant monotone, se trouvait être le signe uniforme de la sensation propre à le produire » (p. 7). — « On appelle *espace* l'impression dite d'étendue qui résulte de la perception de deux ou plusieurs phénomènes simultanés » (p. 30) (un accord de sons simultanés constitue-t-il une étendue?). — « La proposition est la désignation, la description, la détermination verbale ou simplement la dénomination d'un individu, d'un objet ou d'un phénomène général ou particulier, qui repose ou est censée reposer directement ou indirectement sur la perception ou l'observation » (p. 15). — « Sans les mots nous n'aurions que des idées vagues et confuses des objets concrets » (p. 133) (en affirmant exactement le contraire, c'est-à-dire que grâce aux mots nous n'avons que des idées vagues des objets concrets, on serait beaucoup plus près de la vérité).

B.

Preyer. ZUR PSYCHOLOGIE DES SCHREIBENS. Hambourg et Leipzig, Leopold Voss, 1895.

On ne saurait que s'applaudir, quand on a foi en l'avenir de la graphologie, de voir cette science embryonnaire cultivée par des psychologues de la valeur de Preyer. Sa « psychologie de l'écriture » est une contribution importante à ces délicates et difficiles recherches que le livre de Crépieux-Jamin, après celui de l'abbé Michon, a rendues familières aux esprits curieux. Toutefois l'idée ne saurait nous venir de résumer un pareil ouvrage, et il nous paraît plus utile d'en donner un

spécimen, en détachant le passage suivant relatif à la *pathologie de l'écriture.*

« Par suite de maladie, les déviations occasionnées dans l'écriture sans qu'il y ait lieu de se préoccuper de l'état mental, peuvent être de trois sortes : ou bien il s'agit d'anomalies « expressives », c'est-à-dire d'anomalies relatives aux parties du corps qui écrivent, généralement du bras droit avec l'épaule jusqu'au centre coordinateur, ou bien il y a des anomalies « centrales » — et alors le cerveau n'est pas dans un état normal; — ou bien enfin il y a des anomalies « impressives », c'est-à-dire que, dans les parties corticales et dans la périphérie bien que saines et suffisantes pour l'écriture, il se produit des courants provenant du fond du cerveau qui ne sont pas en rapport immédiat, par suite de courants instables, avec l'image à tracer.

« Les anomalies « centrales » formant le second groupe sont de trois sortes : 1° du centro-scriptorium, c'est-à-dire de l'endroit d'où partent les impulsions centro-motrices qui occasionnent l'écriture; 2° du dépôt du souvenir des signes de l'écriture; 3° enfin les liens unissant les deux parties peuvent se trouver dans un état anormal.

« Albert Erlenmayer a le premier, dans son œuvre fondamentale, décrit deux anomalies bien distinctes de l'écriture qui peuvent se trouver dans le même individu : l'écriture ataxique et l'écriture tremblotante; toutes les deux se trouvent, sans qu'on doive y voir le signe du moindre dérangement, dans les fonctions mentales et dans l'évolution naturelle de l'esprit de l'enfant qui apprend à écrire et qui ne peut pas encore adapter ses muscles à un mouvement en harmonie avec sa volonté; de même cela se voit clairement chez le malade, qui n'est plus dans la possibilité de mettre en une action conforme les muscles de l'écriture.

« L'écriture ataxique se rencontre régulièrement dans diverses maladies du cerveau et de la moelle épinière, dans le cas d'ivrognerie invétérée, dans certaines formes de la crampe de l'écrivain. Mais elle est également habituelle chez les personnes complètement saines, quand elles sont très fatiguées, ou bien, comme je le démontre et le prouve (p. 36) au moyen de plusieurs exemples d'écriture, lorsqu'elles cherchent à écrire en observant l'immobilité du corps ou bien plaçant leurs mains autrement que d'habitude.

« Dans tous ces cas jaillissent des lettres ataxiques, ainsi que chez l'enfant qui apprend à écrire tantôt d'une manière large, tantôt mesquinement. Plus l'agitation augmente, et plus dans le cas d'une fatigue musculaire est appréciable le délassement, et, aussi, plus s'évanouit de l'écriture tout caractère ataxique, ce que j'ai expérimenté sur moi-même dans le cas d'ataxie graphique amenée intentionnellement.

« En revanche, dans le cas des maladies chroniques du système nerveux, pour lesquelles l'écriture ataxique constitue un symptôme caractéristique par suite de l'ataxie dans les mouvements de la main, on ne peut dire qu'elles ont disparu tant que dure cette ataxie.

« L'écriture clairement ataxique diffère de l'écriture normale par un développement excessif de lettres isolées, qui à la vérité peuvent souvent encore être reconnues, à ce que, « dans leur exécution, celui qui « écrit ne tient aucun compte de la position droite, de la dimension et de « l'étude des lettres prises isolément, non plus que des assemblages de « lettres. Le délié est tracé d'une manière impétueuse; le trait fonda-« mental sera plus épais, plus fort, plus long que normalement; les « liaisons et les courbes perdent leur rondeur, deviennent anguleuses, « trop fortes; la lettre isolée sera tantôt plus forte, tantôt plus petite que « sa voisine; la ligne horizontale n'est pas observée, et les mots pris « isolément se trouvent par rapport les uns aux autres sur des lignes « obliques, qui se croisent — l'écriture prend, en un mot, un aspect « grossier, lourd et désordonné. Il n'en peut être ainsi qu'aux dépens « de la clarté, et il est facile de comprendre, qu'en fait, l'écriture ataxi-« que soit souvent illisible » (Erlenmeyer).

« Le malade désire bien former ses caractères, mais ne le peut pas, puisque la volonté et le contrôle qui doivent faire agir avec conformité les muscles nécessaires à l'écriture se refusent à transmettre une excitation conforme aux nerfs moteurs.

« Ce dérangement de l'écriture trouve, en ce qui concerne la parole, sa contre-partie dans le bégaiement (non dans le balbutiement), par exemple dans ces cas de dyslalie, dans lesquels la parole est encore possible, mais où elle est frappée d'imperfection par suite de l'influence défectueuse de l'hypoglotte (par exemple au début de la paralysie cérébrale). Tantôt quelques sons, tantôt un plus grand nombre ne peuvent plus être bien articulés. La parole devient finalement obscure (incompréhensible), ainsi que l'écriture ataxique dans la plupart des lettres (illisible). C'est ainsi que la lenteur ataxique avec laquelle écrivent les enfants et les malades trouve son analogie dans la parole, notamment dans la bradylalie ou bradyarthrie. Il y a lieu de constater ici que l'impulsion provenant des régions centromotrices est alourdie ou ralentie en pénétrant dans les nerfs de l'écriture.

Une seconde forme bien expressive de maladie de l'écrivain est l'écriture tremblante. Celle-ci a été aussi bien décrite par Erlenmeyer que l'écriture ataxique. A la vérité, elle n'est pas toujours lisible, parfois elle s'écarte de la ligne droite, et les lettres sont grandes; mais la caractéristique, ce sont des lignes courbes au lieu de lignes droites.

« Par cela même que de très nombreuses sinuosités se trouvent presque tout le long de la ligne, les petites déviations de la ligne droite et les inégalités dans la hauteur ou la largeur des lettres peuvent cesser çà et là, et toute l'écriture tremblante peut devenir illisible, sans présenter de mélange avec l'écriture ataxique.

« La fréquence de l'écriture tremblante, physiologique chez l'enfant, en cas de froid, de faim, de surmenage, pathologique dans toutes les maladies et les empoisonnements, cas dans lesquels le tremblement de la main est symptomatique et auxquels se rattachent l'alcoolisme,

l'abus du tabac et de la morphine, diminue sa valeur comme signe psychologique de l'écriture.

« De nombreuses écritures individuellement différentes ne perdent pas leurs caractères par l'adjonction de délicates lignes ondoyantes dans les déliés. Celles-ci sont souvent faciles à observer avec la loupe. L'opinion répandue d'après laquelle l'écriture tremblante se trouve toujours chez les vieillards, n'est pas juste. Je n'en trouve aucune trace dans quelques lettres de septuagénaires. Mais on la trouve toujours chez les gens atteints de gâtisme.

« Si donc, au point de vue psychologique, il n'y a rien à déduire de l'écriture tremblante, celle-ci n'en est que plus précieuse pour la pathologie. Car il n'est pas rare qu'elle soit la seule anomalie de l'écriture dans les maladies graves du système cérébro-spinal (par exemple dans le cas d'épilepsie chez les jeunes gens), et elle peut servir pour le diagnostiquer et le pronostiquer.

« Une troisième forme bien caractéristique de dérangement de l'écriture consiste dans l'amincissement des déliés mentionné ailleurs, de façon telle qu'on y trouve des brèches. Cette anomalie diffère au premier regard des brisures occasionnées par le tremblement, se montre sans apparence de tremblement ou d'ataxie graphique et a une autre signification. »

G. T.

E. v. Cyon. Bogengaenge und Raumsinn. Separat-Abzug aus *Archiv für Anatomie und Physiologie*, 1897, p. 29-111.

On a attribué aux canaux semi-circulaires des fonctions très diverses; les expériences démontrent que leur excitation provoque des mouvements; on ne s'est pas borné à constater ce fait et à conclure tout au plus que les canaux semi-circulaires exercent des fonctions motrices, on a prétendu en outre souvent qu'ils sont les organes de certaines sensations : pour les uns ils seraient l'organe du sens de l'équilibre, pour d'autres celui du sens de la rotation, etc. De Cyon est le principal représentant d'une autre théorie encore : suivant celle-ci, les canaux auraient deux fonctions principales : d'abord ils seraient l'organe périphérique du sens de l'espace, ensuite ils régleraient, avec l'aide de leurs sensations d'espace, l'intensité des innervations. Dans la présente étude, de Cyon s'occupe à la fois de critiquer les théories précitées et de maintenir la sienne.

Ses critiques généralement portent juste. Une d'elles a une importance particulière : pour étudier le rôle des canaux semi-circulaires, on s'est souvent borné à faire tourner divers animaux; on a constaté alors, soit avant, soit pendant, soit après la rotation, divers mouvements, notamment de la tête et des yeux; or, remarque de Cyon, les mêmes mouvements se produisent après section des nerfs auditifs ou ablation des labyrinthes, et il s'est appliqué à établir, par diverses expériences dont il faut lire l'analyse dans l'ouvrage même, que ces

mouvements dépendent en réalité, dans le cas en question, d'impressions agissant sur la rétine. Remarquons toutefois qu'il paraît y avoir contradiction entre ce qui précède et cet autre fait, dont de Cyon tire lui-même parti pour édifier sa propre théorie, que beaucoup de sourds, mêm les yeux ouverts, sont insensibles au vertige.

Les faits principaux qui ont conduit de Cyon à sa propre théorie paraissent être, d'après ses témoignages mêmes, les suivants : Phénomènes de nystagmus consécutifs à l'excitation de ces organes; expériences de W. James et de Kreidl sur les sourds; dépendance étroite des plans dans lesquels se produisent les mouvements de la tête et des yeux après excitation des canaux à l'égard des plans des canaux eux-mêmes; position anatomique des canaux qui correspond aux trois dimensions de l'espace. Voici maintenant quelle est la théorie : « *L'excitation de chacun des canaux semi-circulaires provoque des mouvements oscillatoires des globes oculaires dont la direction est déterminée par le choix du canal excité* »; « d'une part, nos représentations concernant la distribution des objets dans l'espace extérieur dépendent principalement des sensations inconscientes d'innervation ou de contraction des muscles oculo-moteurs; d'autre part, toute excitation, même très faible, des canaux semi-circulaires produit des innervations et des contractions déterminées des mêmes muscles; en conséquence on doit admettre comme incontestable que *les centres nerveux dans lesquels pénètrent les fibres nerveuses qui se distribuent dans les canaux sont en association physiologique étroite avec le centre oculo-moteur et que conséquemment leur excitation peut* (de Cyon dit plus loin *doit*) *intervenir d'une façon décisive dans la formation de nos concepts d'espace* » (p. 89). « Les canaux semi-circulaires sont les organes périphériques du sens de l'espace, c'est-à-dire que les sensations qui sont provoquées par l'excitation des terminaisons nerveuses qui se répandent dans les ampoules de ces canaux servent à construire nos représentations de l'espace à trois dimensions... Avec l'aide de ces sensations peut se réaliser dans notre cerveau la représentation d'un espace idéal auquel toutes nos autres impressions sensorielles, en tant qu'elles ont trait à l'arrangement des objets qui nous entourent et à la position parmi eux de notre propre corps, peuvent être rapportées » (p. 91)[1].

Il y a une faute de raisonnement dans ce qui précède. Si l'excitation des canaux agit sur les mouvements des yeux, tout au plus pourrait-on conclure de là qu'elle intervient dans la formation de notre perception *visuelle* de l'espace; encore cette conclusion serait-elle suspecte parce qu'elle impliquerait que les mouvements des yeux jouent un rôle important dans la formation de nos sensations visuelles d'espace, ce qui probablement n'est pas vrai. D'ailleurs on ne peut pas plus con-

1. Les passages précédents sont empruntés par de C. lui-même à ses *Gesammelte physiologische Arbeiten*, publiés antérieurement.

ure à l'intervention directe des mouvements des yeux pour former os sensations d'espace qu'à celle des mouvements respiratoires, par xemple, pour former nos sensations d'odeur; il est plus nécessaire ncore de faire des mouvements pour percevoir les odeurs que pour ercevoir l'espace : personne ne soutiendra cependant que les sensa-ons d'odeur sont produites en partie ou en totalité par ces mouve-ents respiratoires qu'elles nécessitent.

Une autre objection à la théorie précédente est la suivante : com-ent la tête elle-même pourrait-elle être localisée dans l'espace sup-osé? Les canaux semi-circulaires en effet sont immobiles dans la tête, ur position et par conséquent l'espace idéal en question sont donc ntièrement liés à la position de la tête elle-même, et toute perception irecte d'une position, d'un déplacement de la tête dans l'espace sup-osé est inconcevable.

L'espace, tel que chacun le conçoit, présente des grandeurs au sens ropre du mot, c'est-à-dire des longueurs, des dimensions, des dis-ances : or comment un organe fonctionnant comme peuvent fonc-ionner les canaux semi-circulaires pourrait-il nous faire connaître de telles grandeurs? Il ne pourrait nous fournir que la notion de direc-tions, à peu près comme l'ouïe considérée dans ses rapports à la loca-lisation des sons.

Les expériences sur les sourds prouvent peu en faveur de la théorie de de Cyon. Les sourds incapables de vertige se comportent sensiblement, quant à leur orientation dans l'espace et à la perception de l'orienta-tion des objets, comme les personnes normales. De Cyon suppose, con-formément à sa théorie, qu'ils n'ont pas plus la notion de l'espace idéal que celle du vertige, il va même jusqu'à douter qu'un sourd-né privé de canaux semi-circulaires puisse écrire une géométrie; ce sont là des pétitions de principes, qu'aucun fait jusqu'à présent n'autorise.

Quant au fait de la liaison déterminée entre la direction des mouve-ments et la position du canal excité, il est très remarquable, mais il ne prouve pas suffisamment non plus que les canaux soient l'organe d'un *sens*. Enfin l'orientation des trois canaux dans l'espace fait sans doute ressembler l'appareil formé par les canaux à un système d'axes de coordonnées; mais un appareil de toute autre forme eût pu produire les mêmes phénomènes. En fait un appareil sphérique, semblable à un œil, sensible sur toute sa surface intérieure, eût constitué une disposi-tion beaucoup plus favorable à la théorie de de Cyon que la disposition réellement existante; car, avec cette dernière, il faut encore supposer et de là une nouvelle objection contre la théorie, un géomètre placé on ne sait où et qui, à l'aide des sensations fournies par les canaux, reconstruit l'espace avec l'infinité de directions qu'en réalité il possède.

En somme, le fait bien établi, c'est que l'excitation des canaux semi-circulaires est suivie de mouvements des yeux, de la tête et même de tout le corps; en outre la direction de ces mouvements serait liée d'une manière précise au choix du canal excité. Quant aux interprétations

des faits précédents, elles sont encore très défectueuses. Ce qui par le plus probable, c'est d'une part que les canaux jouent un rôle dans régulation de l'énergie des innervations motrices en général (on a que de Cyon lui-même leur reconnait ce rôle), d'autre part qu'ils so le siège d'impressions (plutôt que de sensations proprement dites) cap bles d'exciter, d'une manière réflexe, des mouvements des yeux.

B. BOURDON.

II. — Esthétique.

L. Dauriac. LA PSYCHOLOGIE DANS L'OPÉRA FRANÇAIS (Auber, Rossini, Meyerbeer). XXIII-162 p. Paris, F. Alcan, 1897.

La psychologie musicale est « l'analyse des émotions excitées par l musique et la recherche de leurs causes ». Elle rentrerait dans la cri tique musicale comme l'espèce dans le genre. Le titre du livre nou prévient que l'auteur n'a prétendu en traiter qu'une partie. Il ne s'oc cupe que de l'opéra français.

Une des raisons de son choix, c'est que « l'opéra est le seul genre musical qui, chez nous, ait jamais été en faveur ». Mais, de plus, la musique d'opéra ne fournit-elle pas à l'esthéticien « une matière, non pas peut-être d'une richesse plus abondante, mais d'une exploitation plus prompte et plus sûre que la symphonie ou le quatuor » ? L musique dramatique peut hâter singulièrement la solution de ce pro blème controversé : le pouvoir expressif de la musique. Enfin une troi sième raison qui a poussé M. Dauriac vers l'étude de l'opéra c'est l désir d'expliquer l'évolution déterminée dans le goût musical, à traver les luttes et les tempêtes que l'on sait, par le drame lyrique, aujourd'hu triomphant, de Richard Wagner.

L' « opéra français » est surtout représenté par un Italien, Rossin et par un Allemand, Meyerbeer. M. Dauriac le fait remarquer lui-mêm dans sa préface, mais, comme il le dit avec raison, *Guillaume Tell* e *Robert le Diable* sont des œuvres dues à l'influence française, c'est pou la scène française qu'elles furent écrites. Des sept leçons que contien le volume de M. Dauriac, trois sont donc consacrées à *Guillaum* trois à *Robert*, une seule, la première, à Auber et à *la Muette*, et cel paraît suffire largement.

Les lecteurs de la *Revue* connaissent la compétence de M. Dauria en ce qui regarde la psychologie musicale. Ils ne seront pas surpris qu ses leçons abondent en remarques ingénieuses et fines, très souven justes, en analyses bien menées — malgré quelques inexactitudes quelques lapsus sans importance, et quelques rapprochements discu tables, — en idées intéressantes sur les questions psychologiques e philosophiques engagées dans le sujet. Je regrette que M. Dauriac s soit borné à l'analyse mélodique et n'ait à peu près rien dit de l'instru mentation dont les travaux de M. Lévêque permettent d'apprécie

l'importance, ni de l'harmonie qui intéresse si profondément la psychologie musicale. Cela eût, à la vérité, compliqué et allongé beaucoup une étude destinée à un public assez étendu. Je regretterai encore que les principales idées générales ne soient pas plus fortement mises en relief, mais le livre que nous présente M. Dauriac ne forme pas un ensemble complet, puisqu'il doit être suivi de nouvelles leçons, et on ne peut le juger définitivement à ce point de vue.

L'opéra français, l'opéra même en général, présente un intérêt particulier, celui qui s'attache à ces formes d'existence incomplètes, désharmoniques, ébauches plutôt que réalisations, renfermant en elles des contradictions plus ou moins latentes, et faisant pressentir une forme supérieure qui les remplacera quelque jour. L'opéra contenait des éléments très disparates et très mal raccordés. Il offrait un peu pêle-mêle le plaisir musical proprement dit dans l'ouverture, quelques mélodies agréables en soi et sans rapport avec les situations dramatiques, le plaisir (?) causé par la virtuosité des artistes, plaisir bien distinct du premier, car au point de vue strictement musical, il est peu de choses plus abominables que les terminaisons de la plupart des morceaux chantés, le plaisir du ballet, assez complexe tout en demeurant assez grossier et de niveau médiocre, le plaisir beaucoup plus simple des décors et de la mise en scène, enfin les agréments d'une action dramatique qui servait de prétexte à tout le reste et à laquelle on accrochait tant bien que mal les nombreux divertissements que je viens d'énumérer. Il faut ajouter encore à ceux-ci le désir de voir et d'être vu dans une salle luxueuse, de causer avec ses voisins, les visites dans les loges, petits agréments plus essentiels qu'il ne semble, car combien de personnes consentiraient à entendre, tout à fait isolées, dans un coin sombre, sans voir ni être vues, sans causerie et sans flirt, pour le simple plaisir esthétique, *Faust* ou même *les Huguenots*?

Est-on « un grand inventeur dramatique » pour avoir porté à son plus haut degré cette forme d'art sans solidité et sans vie réelle? Alors Meyerbeer mérite les éloges de M. Dauriac. Mais c'est ce dont on peut discuter. Je suis pour mon compte porté à trouver que M. Dauriac, malgré ses réserves nombreuses et ses critiques parfois très vives, fait encore à Meyerbeer la part trop belle. Et puisque c'est lui qui reste le plus glorieux et, somme toute, le plus grand représentant de l'opéra français, l'étude de son œuvre n'est nullement sans importance au point de vue de l'esthétique. J'en dirai donc quelques mots, en m'occupant seulement de *Robert*, le seul des opéras de Meyerbeer que M. Dauriac ait rencontré jusqu'ici sur sa route.

C'est au reste un des plus « significatifs », je veux dire un de ceux où se montrent le mieux les graves lacunes et les parties géniales de Meyerbeer, où s'indique aussi ce que pouvait devenir l'opéra et comment se pouvait produire l'évolution que Wagner devait accomplir à lui seul dans le cours de sa carrière en passant de *Rienzi* à *Parsifal*. Car il n'est pas tout à fait injuste de dire avec M. René de Récy que

Meyerbeer fut comme une ébauche du maître de Bayreuth. Ou plutôt il fut cela et malheureusement il fut aussi autre chose, et c'est ce qui empêcha l'ébauche de s'accuser autant qu'on l'eût souhaité.

Le livret de *Robert* se prêtait un peu aux qualités et beaucoup aux défauts du compositeur. Destiné d'abord à l'Opéra-Comique [1], il garda toujours une trace de cette conception première. De plus Scribe n'avait à peu près rien de ce qu'il fallait pour tirer vraiment parti d'un sujet grandiose et symbolique où Wagner aurait puisé un beau drame lyrique [2]. Il en est résulté, comme on l'a dit, un « mélo », mais le trio final, mais l'évocation, et certaines parties des rôles de Bertram, d'Alice et même de Robert n'en gardent pas moins une grandeur virtuelle à laquelle le compositeur s'est parfois égalé.

C'est un premier élément dont il faut tenir compte à Meyerbeer. Le sens symbolique du trio final n'a pas échappé aux critiques. M. de Pontmartin croyait reconnaître dans l'ouverture la lutte du ciel et de l'enfer, à peu près comme nous la voyons dans l'ouverture du Tannhauser, — avec beaucoup moins de raison, dit justement M. Dauriac. — Balzac, enfin, prêtait à l'un de ses personnages, dont M. Dauriac cite les curieuses et hyperboliques réflexions, des interprétations tout à fait profondes et parfois un peu puériles de l'œuvre de Meyerbeer. Si l'on ne prête qu'aux riches, Meyerbeer l'était assurément en symboles, et s'il l'était moins qu'on ne l'a cru, il n'en a pas moins indiqué, dans *Robert*, ce côté symbolique et supra-humain qui est un des plus beaux, des plus élevés et des plus féconds du drame lyrique.

Je note encore en sa faveur que ce symbolisme il a cherché à le faire vivre dans de véritables personnages. Bertram est un type musical, très gâté par certaines parties de son rôle, mais enfin un personnage qui méritait d'être examiné à part, comme M. Dauriac l'a fait. Alice n'est pas un personnage, elle en est deux. Il y a en elle la messagère céleste, l'ange gardien et celle-là a parfois heureusement inspiré Meyerbeer ; il y a aussi la petite paysanne coquette qui lui a suggéré des contresens comme l'air : *Quand je quittai la Normandie* et la phrase : *L'esprit vient aisément quand on sert ceux qu'on aime* que je trouve absolument insupportable — et il y a encore, hélas ! la chanteuse à vocalises qui vient se substituer aux autres dès que l'air ou le duo tire à sa fin.

Enfin, en dehors même de ces types musicaux que Meyerbeer a su réaliser presque ou au moins indiquer, il a montré par moments un réel instinct dramatique. Il a imaginé de beaux dialogues, soutenus par endroits par des accompagnements expressifs et capables de mettre en relief le sentiment en jeu (voir par exemple la phrase que cite M. Dauriac : *Je lui dus la victoire et perdis le bonheur*, où la modu-

1. Voir à ce sujet une curieuse étude de M. A. Jullien dans *Paris dilettante au commencement du siècle*.

2. Inversement *Lohengrin* ou *Tannhauser* auraient aussi bien pu fournir des livrets à Scribe et l'on frémit en pensant à ce qui fût sorti de là.

lation est à la fois très simple et très saisissante, et aussi le récit d'Alice annonçant à Robert sa mission). Il a inventé de beaux arioso et des cantilènes ravissantes (l'évocation des nonnes et la phrase du cinquième acte : *Ils frappaient mon oreille aux jours de mon enfance*, etc., la phrase qui coupe, dans l'ouverture, l'exposition du thème de l'évocation). Même je ne trouve pas que l'originalité mélodique lui manque *en cela* autant qu'on l'a dit. Les phrases de ce genre lui appartiennent bien (à rapprocher le début du duo du quatrième acte des *Huguenots* : *Le danger presse et le temps vole*, et le début de la complainte de la mendiante dans *le Prophète*).

Si nous ajoutons que Meyerbeer a soigné son orchestration et qu'il a pressenti le vrai *leit-motive*, comme M. Dauriac a raison de le faire remarquer, je crois que nous aurons énuméré ses mérites. Ils suffisent à lui donner une place à part dans l'histoire de l'opéra, et s'il avait su les développer et se comprendre lui-même il eût été un grand créateur.

Il ne le fut pas, il resta ébauche. Tout ce que nous venons de trouver de bon en lui, un autre l'a eu plus que lui et a su s'en servir. Il est donc juste que la gloire aille à Wagner qui, avec un génie de poète, de philosophe et de musicien incomparablement supérieur, sut transformer l'opéra en drame lyrique. Il n'en reste pas moins à Meyerbeer qu'il fût involontairement une sorte de précurseur, et qu'il a pu, par là, préparer les esprits à admirer l'œuvre d'un grand artiste qui ne l'aima guère. Et pourquoi ne citerais-je pas mon exemple personnel si, après avoir aimé et admiré Meyerbeer, je m'étais peu à peu refroidi pour la musique dramatique jusqu'au jour où, entendant Lohengrin, j'y retrouvai à un degré bien supérieur tout ce qui m'avait passionné dans *Robert* ou dans *les Huguenots* avec des qualités de plus, et en moins, d'insupportables défauts. Je ne pense pas avoir été, en cela, une exception.

C'est que, à côté du précurseur de Wagner, il y eut en Meyerbeer un compositeur avide de succès et auquel manquèrent les scrupules esthétiques sur les moyens de l'obtenir, ou peut-être un talent suffisant pour voir où devait logiquement l'entraîner ce qu'il y avait en lui de génial. C'est celui-ci qui a juxtaposé avec entrain des styles contradictoires, respecté les vieilles coupes de l'opéra, qui s'est incliné devant les traditions ridicules qui font d'un drame lyrique une manière de concert à morceaux séparés, chantés par des virtuoses pour qui le drame est une occasion de briller, qui a conservé ou développé le ballet. Si nous ajoutons qu'il est souvent vulgaire, sec, bruyant sans motif, qu'il n'a jamais su écrire un air qui ne fût, à quelque endroit, insupportable — et je ne parle pas seulement des pastiches italiens de *Robert*, — qu'il n'a guère pu développer une idée, qu'il a commis hardiment des contresens odieux, allant lui-même annihiler les belles qualités qui auraient fait de lui un véritable maître, on se rendra compte de ce qu'il y a eu en lui de mauvais d'abord, mais aussi d'incohérent et de contradictoire.

Et c'est ce qui achève de faire de lui le grand représentant de l'opéra français. C'est en quoi il parvient à nous faire comprendre pleinement cette singulière forme de l'œuvre d'art. Il l'a poussée à bout. Les qualités nouvelles même qu'il y a introduites l'ont rendue plus mauvaise en ce sens qu'elles en ont exagéré l'incohérence. Elles pouvaient être un germe fécond, mais que celui qui l'avait semé ne sut pas faire germer. Meyerbeer et l'opéra tel qu'il l'a réalisé avaient ainsi de quoi plaire à tous, à ceux qui attendaient inconsciemment une nouvelle formule comme à ceux qui se contentaient de l'ancienne et ne cherchaient à l'opéra qu'un divertissement mondain. Ce fut une des causes de son succès, mais il dut déplaire pour la même raison à ceux qui le trouvèrent d'abord trop compliqué, comme il a déplu ensuite à ceux qui ne veulent plus remarquer en lui que ses lacunes et ses défauts. Et l'opéra subit le même sort. Il semble qu'il doive rétrograder, ou s'anéantir dans le drame lyrique. S'il vit encore quelque peu, c'est par une sorte de survivance esthétique, il est dépassé et rendu inutile. Le drame lyrique wagnérien lui est supérieur. Mais nous ne savons pas si cette nouvelle forme de la musique dramatique trouvera des auteurs capables de la faire vivre longtemps en la renouvelant sans la transformer; nous ignorons aussi si d'autres formes ne se développeront pas à côté d'elles.

Fr. Paulhan.

Léon Arnoult. Traité d'esthétique visuelle transcendantale. Paris, Ch. Mendel, 1897.

Le mot « transcendantal » jette déjà quelque obscurité sur le dessein de ce gros ouvrage, et cette obscurité s'accroît à lire la suite du titre : *fondé sur la fixation des grandes lois des trois hypostases de l'objectivité visuelle, scientifiquement ramenées à une unité, à la première forme.* Ce n'est pas que ce titre vraiment long n'ait point de rapport avec le contenu du volume ou qu'il suffise à le déprécier. A défaut de vérités établies, ce travail contient au moins des aperçus hardis ou ingénieux; il témoigne de longues recherches et d'un savoir étendu. L'auteur n'y a pas épargné ses peines et n'a pas omis non plus de l'enrichir de planches et de figures.

En réalité, il y a dans cet ouvrage une théorie de la lumière, une physiologie de l'œil, une psychologie et une métaphysique, convergeant ensemble à une esthétique préconçue. Il serait curieux de se guider ici sur la genèse probable des idées de l'écrivain. Mais je préfère m'en tenir au plan d'exposition qu'il a choisi : une courte introduction et quatre parties, où il est traité d'un Système philosophique applicable aux beaux-arts, de la Forme, de la Couleur, de l'Idée.

La conclusion du système philosophique (1re partie) est que nos sensations, œuvre d'inconscience, sont mélangées de bien et de mal, et que « pour changer ces sensations laides, médiocres ou indifférentes,

en sensations belles, il faut qu'un facteur conscient intervienne pour elles, les sorte de leur chaos, les ordonne, élimine le mal et rassemble le bien ». Ce facteur conscient, « capable d'embellir la nature par un choix savant », c'est le génie humain. Ainsi Chateaubriand définissait jadis le beau idéal comme « l'art de choisir et de cacher », et cette formule simple n'exigeait peut-être pas une nouvelle argumentation très compliquée.

Telle est donc l'opération du génie. Mais quel est l'objet de l'art? Quel est aussi son moyen d'action? M. Arnoult a une définition heureuse, sur laquelle il insiste volontiers. « C'est seulement, écrit-il, par un désir immodéré de *permanence vitale* que l'homme a créé cette noble fiction, lui donnant l'illusion de l'éternité, qu'on appelle l'Art. » Et plus loin : « L'art, c'est l'immobilisation des sensations physiologiques et des impressions psychologiques obtenues à l'aide d'artifices capables d'illusionner nos sens. »

M. Rutgers Marshall invoque aussi le désir de la durée. L'art vise, selon lui, la « permanence relative d'états agréables », et ces deux points de vue sont assez voisins. Mais la formule de M. Arnoult est plus large; elle a le mérite, surtout, de mettre en relief le procédé de l'illusion, qui joue certainement un grand rôle, et il en tire un rapprochement hardi entre la science, la religion et l'art. « L'homme, dit-il, veut tellement connaître pour vivre bien, qu'il crée des hypothèses; il veut tellement posséder le temps, pour durer, qu'il s'illusionne. » La *vie*, la *réalité*, ne sont donc pas la fin de l'art, comme le voulait Guyau. Une telle confusion mène à la négation de l'art. » Il faudra dire brièvement que l'art est « une illusion qui éternise la vie par l'immobilité » et la religion « une fiction qui éternise la vie par la foi ».

M. Arnoult ne manque pas de sacrifier l'art naturaliste à l'art idéaliste. Celui-là serait même, d'après sa doctrine, « sans esthétique ». On lui accordera plus aisément qu'il est d'ordre inférieur. « Immobiliser la réalité, écrit-il, comme cela est l'intention du naturalisme, est de l'art; mais immobiliser le beau, selon l'intention de l'idéalisme, est du grand art. » Quel *beau* cependant? Quelle prétention n'est-ce pas de nous faire les juges de la nature, d'y découvrir du laid, des *imperfections*? Si M. Arnoult ne professe pas la théorie du « beau en soi », il accepte néanmoins qu'il existe une beauté dans l'objet. Mais cette beauté est aussi beauté pour le sujet : la perfection absolue, le beau pur, réside pour lui à la fois dans l'objet même de la perception et dans la réponse de la sensibilité, dans la forme de l'excitant sensoriel et dans l'adaptation de l'organe humain à cette forme d'excitation. La beauté, déclare-t-il encore, est « le choix parfait du meilleur état morphologique de la matière apprécié par l'intermédiaire des facultés esthésodiques du système nerveux périphérique de l'homme ».

En quoi consiste ce meilleur état? L'auteur répond assez mal à cette question dans son esthétique de la forme (2e partie). La forme géométrique serait la forme supérieure; la sphère réunirait les éléments de

la plus grande perfection, parce qu'elle a le plus grand rangement : le rayon en mouvement suffit à produire son volume et sa surface (ordre interne et ordre géométrique dans la terminologie particulière de M. Arnoult). Il faudrait donc juger de la perfection externe d'un corps par la recherche de l'ordre géométrique interne. La beauté consisterait « en la réalisation de l'ordre géométrique dans l'apparition de l'ordre esthétique, ordres dérivés simultanément d'un seul principe initial qui est l'unité (pour la sphère, par exemple, le mouvement du rayon qui relie l'origine à la fin?) ».

M. Arnoult, autant que je réussis à l'entendre, ramène l'idée du beau à l'idée d'ordre. Ainsi a fait Sophie Germain (et Wundt après elle), qu'il oublie de citer. Mais comment apprécions-nous l'ordre dans les choses? Comment cet ordre nous touche-t-il? Les esthéticiens à la manière de M. Charles Henry tentent de ramener le beau de la forme à l'aisance des mouvements musculaires. M. Arnoult le cherche, pour le problème des sensations visuelles auquel il se limite, dans l'harmonie, dans la correspondance de l'excitant avec l'organe, de la lumière avec l'œil. Et c'est la matière de son esthétique de la couleur (3e partie) qui prend la plus large place dans son livre.

Je n'entreprendrai pas de discuter ici la théorie de la lumière élaborée par notre auteur. Je lui reprocherai seulement, d'une manière générale, de ne pas faire une suffisante analyse des données du problème. Je ne vois pas non plus comment la nouvelle hypothèse de l'émission qu'il propose échapperait aux objections qui atteignent l'hypothèse newtonienne. M. Arnoult n'ignore pas d'ailleurs que celle-ci a été conservée pour rendre compte de certains phénomènes (ainsi l'aberration des étoiles) qui ne s'accordent pas aussi bien avec l'hypothèse de l'ondulation, en sorte qu'elles deviennent l'une et l'autre insuffisantes. Il me semble méconnaître enfin le caractère de l'analyse mathématique, lorsqu'il l'accuse d'être impuissante « à déceler la nature du milieu où se meut la lumière ». Les mathématiques n'ont pas charge de fournir des preuves expérimentales; elles ne sont qu'un langage, un instrument, et nulle hypothèse n'a de valeur pour le géomètre qu'autant qu'elle lui permet de retenir le plus grand nombre de faits sous une formule précise et courte.

M. Arnoult (je me borne maintenant à exposer) fait une tentative, curieuse en somme, pour réduire la vue au sens du toucher. Il lui faut admettre pour cela que l'excitation lumineuse agit par pression sur les terminaisons nerveuses et impose *une forme* aux éléments contractiles périphériques qui détiennent dans leur milieu ces terminaisons. La lumière serait produite par l'émission d'un élément substantiel, d'un éther interplanétaire et interatomique (devenant lumineux à la vitesse connue de 30.000 kilomètres par seconde), dont le mode d'émission serait filiforme. Les fils-lumière de la lumière solaire, groupés par ordre de réfrangibilité, de radiations inégalement actives, se réuniraient selon la disposition commune aux forces centripètes : les radia-

tions qui ont la plus grande longueur d'onde et marchent plus vite venant occuper le centre, et le groupement radial s'opérant ainsi par ordre d'activité. D'où il résulterait que la lumière du soleil qui se propage dans l'espace est de forme hémisphérique. Or, puisque la rétine est à son tour, comme l'écrit Charpentier, « une membrane étalée sous forme d'hémisphère », il serait légitime d'en conclure que sa forme a été déterminée par la pression de la lumière, que la lumière, en un mot, a créé l'œil par une sorte de martelage.

Cette hypothèse, en faveur de laquelle on peut invoquer ce fait que la sensibilité chromatique diminue du centre de la rétine à sa périphérie, s'accorde encore avec les observations de Charpentier, qui ont montré que la lumière agit mécaniquement, aussi bien que chimiquement, sur la rétine. En tant qu'elle ramène la vue au sens du toucher, elle se réclame surtout des expériences ingénieuses de Raphaël Dubois sur la Pholade dactyle. Un même organe, chez cet invertébré, réagit à toutes les excitations; sous l'influence de la lumière, l'irritabilité de la fibre contractile est mise d'abord en jeu, et la « vision dermatopique » se produit donc ici par un véritable phénomène tactile se passant dans l'intérieur du tégument. M. Arnoult se hâte de généraliser. Il déclare que les excitants de nos sens sont toujours des formes en mouvement. Alors cependant que la lumière serait, selon lui, un phénomène émissif impliquant un mouvement continu, le mouvement du son resterait ondulatoire et discontinu.

Les difficultés ne manquent pas. Le processus d'évolution de chaque organe des sens est certainement complexe. On peut se demander, par exemple, comment l'abeille est arrivée à posséder ces deux sortes d'yeux, les yeux composés ou à facettes, qui ne semblent propres qu'à révéler les déplacements des objets extérieurs, sans fournir d'images distinctes, et les ocelles, qui sont des yeux vrais, mais rudimentaires et surnuméraires chez l'insecte.

Mais venons à la question principale. La doctrine de M. Arnoult une fois admise, et ses conjectures vérifiées, quel résultat en obtiendrions-nous pour l'esthétique? En ce qui concerne l'esthétique visuelle, nous voici réduits à proclamer, en premier lieu, la perfection de la sphère, en second lieu, la bonne qualité des excitations dont la forme ne contrarie pas celle de notre rétine. Mais ces vérités générales demeurent sans application possible. Comment jugerons-nous qu'un portrait de Velasquez, ou une nature morte de Chardin, présentent les conditions requises? Comment expliquer la séduction de gammes de couleur très différentes, où la distribution des tons se complique toujours de la distribution des lumières?

Un nouveau facteur intervient du reste, et c'est l'émotion, le sentiment. M. Arnoult en traite fort obscurément dans son esthétique de l'Idée (4[e] partie). Dans tout ce morceau, la psychologie s'embrume de métaphysique. L'auteur nous parle d'un « icone » de la pensée qui marquerait son empreinte sur les lobes cérébraux; il aperçoit un lien créé

par la forme entre l'idée physiologique et l'idée métaphysique, et pose à la fin une loi supérieure, qui se décompose en deux formules :

1° Satisfaire spontanément la raison par la vérité ;

2° Stimuler éternellement l'esprit par l'infinité.

Je n'y trouve pas à redire. Mais la vérification que M. Arnoult essaye de nous en donner par l'exemple de la *Madone à l'Enfant* n'est guère propre à montrer l'efficacité de ses règles dans la critique. Ces principes vagues sont trop éloignés des réalisations de l'art. Je vois ici l'ébauche d'une doctrine (dont l'objet est assurément justifiable) qui assurerait l'harmonie de la nature humaine avec le rythme général de l'univers ; mais je n'y vois pas, à vrai dire, une esthétique : et c'est peut-être pourquoi cette esthétique est *transcendantale*.

L. Arréat.

Dr. Theodor von Frimmel. I. Vom sehen in der Kunstwissenschaft, eine Kunstphilosophie Studie (Leipzig und Wien, F. Deuticke, 18[illegible]) ; II. Methodik und Psychologie des Gemaeldebestimmens (Leipzig, G. H. Meyer, 1897).

I. M. Th. von Frimmel fait observer quelles qualités différentes sollicitent l'attention de chacun dans un tableau ; comment le médecin, le géologue, le peintre ou l'ignorant des choses d'art ont leur façon particulière de regarder ; comment la technique ou l'histoire préoccupent surtout l'amateur et l'érudit, et la curiosité de sa propre émotion l'esthéticien. Ces variétés dans la vision nous doivent instruire, dit-il, à être discrets sur l'emploi des qualifications *beau* et *non beau*. Le mot « beau » lui semble désigner quelque chose d'entièrement subjectif ; il se garde donc d'invoquer, avec les théoriciens d'ancienne fabrique, un sixième sens qui aurait charge de l'apprécier. « Si l'esthétique, écrit-il, veut rester une théorie du beau et porter à bon droit le nom de science, il faut qu'elle s'attache à rassembler et à mettre en ordre les remarques subjectives de toute espèce d'hommes diversement doués et quelle en tire des conclusions qui puissent servir uniquement à une classification psychologique des individus. Jamais elle ne doit se laisser aller à vouloir imposer à celui-ci la sensation de beauté propre à celui-là. » D'où il suit que toute esthétique « normative », qui se flatterait de donner des règles pour faire des chefs-d'œuvre ou pour les apprécier, est un non-sens.

M. Th. von Frimmel insiste encore sur la confusion trop facile du *beau* et du *bon*, qui sont des termes « incommensurables ». Il critique enfin l'enseignement de la science de l'art, tel que les universités allemandes le comprennent. On n'y cultive, dit-il, que l'histoire de l'art et l'esthétique, tandis que la science de l'art proprement dite est réservée aux chaires d'anatomie et de physiologie, et l'archéologie chrétienne à la Faculté de théologie. De la perspective, de la technique

pas un mot. Et cependant c'est tout cela ensemble qu'il faut r pour être un vrai connaisseur d'art.

, *Méthodique* est une étude délicate, très savante, et parfaite- ›nsée. L'auteur y expose, sur quelques exemples, la méthode à pour la détermination ou l'attribution d'une peinture : méthode fique, en ce sens qu'elle ne néglige aucun des éléments de la ɔn à résoudre. Le point de vue est trop spécial pour que j'entre ıs aucun détail. Qu'il me suffise de signaler aux *curieux*, comme ait autrefois, les pages instructives de M. de Frimmel. Les deux es brochures de cet écrivain distingué valent bien un long ıge.

L. ARRÉAT.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

ROUX (Johanny). *La Faim : Étude physico-psychologique*; in-8°, Lyon, ›y.

C. VAN OVERBERGH. *Les caractères généraux du socialisme scienti- ɉue d'après le manifeste communiste*; in-8°, Louvain.

TILLIER. *Le mariage, sa genèse, son évolution*; in-8°, Paris, Société 'édit. scient.

D. MERCKEN. *Le principe inductif*; in-8°, Hasselt, Klock.

E. W. SCRIPTURE. *The New Psychology*; in-8°, London, Walter Scott.

LLOYD MARGAN. *Habit and Instinct*; in-8°, London, W. Scott.

J. H. BRIDGES. *The « Opus Majus » of Roger Bacon, with Introduction*. 2 vol. in-8°, Oxford, Clarendon Press.

E. REICH. *Der Kosmos des Uebersinnlichen und die Entwickelung der Wesen*; in-8°, Prag, Flemming.

E. V. MAYER. *Schopenhauer's Aestketik und ihr Verhältniss zu Kant und Schelling*; in-8°, Halle, Niemeyer.

BÆUMKER et BERLING. *Beiträge zur Geschichte des Philosophie de Mittelalter*; in-8°, Bd II, 3 et 4. Münster, Aschendorff.

A. MARRO. *La pubertà, studiata nell'uomo e nella donna*; in-8°, Torino, Bocca.

FAGGI. *Sulla natura delle proposizioni logiche*; in-8°, Palermo, Reber.

G. MARCHESINI. *Elementi di morale*; in-12, Firenze, Sansoni.

PATRIZI. *I riflessi vascolari nelle membre e nel cervello del uomo*; in-8°, Reggio-Emilia, Calderini.

YRJÖ HIRN. *Förstudier till en Konstfilosofi pa psykologisk grundval*; in-8°, Helsingsfors.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie.

1895-1896.

Nous signalerons parmi les articles les plus importants de cette année deux articles de M. R. Avenarius qui complètent des études précédemment parues dans la revue sur le *concept de l'objet de la psychologie* (*Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*). La conclusion de l'auteur est la suivante : « L'expérience complète dépasse le dualisme psycho-physique. » Le psychique n'est pas une substance séparée, n'implique pas une expérience distincte, mais il est une manière spéciale de considérer l'expérience. L'objet de la psychologie, comme science particulière, c'est la considération de l'expérience au point de vue de sa dépendance à l'égard de l'individu (système C) : il consiste simplement dans des faits, des états ou des lois psychologiques.

M. Marty termine également la série des articles qu'il a publiés *sur les propositions sans sujet et le rapport de la grammaire avec la logique et la psychologie* : *Uber subjectlose Sätze und das Verhältniss der Grammatik zu Logik und Psychologie* (6ᵉ et 7ᵉ articles).

M. Spir (*von der Erkenntniss des Guten und Bösen*) cherche à établir sur quel principe repose la différence entre le bien et le mal et comment ce principe nous amène à considérer la loi morale comme la loi suprême de notre volonté. Le mal repose sur l'illusion et l'apparence : il est un aspect fallacieux du bien. Il est donc dans la nature, comme l'illusion même. Pour l'éviter, « il ne faut pas subordonner le moral au physique, la philosophie et la religion à la science, le monde empirique à la pensée et à la conscience morale de l'homme ». Les lois de notre pensée dépassent le monde ; car elles contiennent la règle suprême, le concept de l'absolu.

M. Petzoldt (*das Gesetz der Eindeutigkeit*) voudrait substituer à la loi de causalité la loi d'unification (ou d'univocation, *Eindentigkeit*). Elle aurait, d'après l'auteur, l'avantage de donner une expression précise aux représentations obscures de la réalité en même temps qu'une base solide au parallélisme psychologique et de nous mieux montrer l'intime liaison des principes d'identité et de contradiction. La détermination uniforme de tous les phénomènes est un principe d'investigation qui doit sa force à ce que l'élément essentiel des activités spirituelles supérieures ne peut pas être pensé sans l'unité, de même que la concordance des figures géométriques est inconcevable sans la constance de la courbure de l'espace auquel elles appartiennent.

M. Goldfriedrich (*Ueber die Realität des Zwecksbegriffs*) essaie de montrer que la finalité est une simple forme de l'intuition, un principe régulateur, mais non constitutif. La nature n'a pas de but : le but n'existe qu'en nous comme pensée. La fin, en tant que réalité, se confond avec la causalité; seulement notre esprit se la représente comme quelque chose de nouveau et d'unique. Tout objet a des conditions nécessaires de son existence et ces conditions à l'égard de leur objet, nous les nommons des fins; en un mot, nous appelons fin ce qui à l'égard d'une autre chose sert à en perpétuer l'existence. Mais les conditions sont intérieures ou extérieures à l'objet : par suite, nous appelons fin ce qui, étant hors de nous, est nécessaire à notre existence. Ainsi dans l'être, la finalité n'a aucune réalité : mais nous attribuons à l'être idéalement un but, en nous représentant comme un but l'actualisation des puissances.

Nous ne ferons que mentionner les articles suivants : G. Helm, *Ueber die Hertz'sche Mechanik* (sur la mécanique de Hertz); — J. Kodis, *Die Anwendung des Functionsbegriffes auf die Beschreibung der Erfahrung* (l'application du concept de fonction à la description de l'expérience); — A. Ploetz, *Ableitung einer Rassenhygiene und ihre Beziehungen zur Ethik* (déduction d'une hygiène des races et ses rapports avec la morale); — F. Blei, *Die Metaphysik in des Nationalökonomie* (la métaphysique en économie politique); — R. Wlassak, *Bemerkungen zur allgemeinen Physiologie* (Remarques sur la physiologie générale, à propos de l'*Allgemeine Physiologie* de M. Verworn).

Nous appellerons d'abord l'attention sur les deux articles de M. Parstanzen : *Entwicklungsfaktoren der niederländischen Frührenaissance* (les facteurs d'évolution de la première Renaissance artistique aux Pays-Bas). Ce travail, dit l'auteur, est un premier essai pour étudier le développement de la création artistique dans un exemple concret « à la loupe de l'observation biologique ». Il s'agit de mettre en lumière, à côté des facteurs médiats et sociaux, les facteurs immédiats, subjectifs, individuels, biologiques. C'est une réaction contre la méthode critique de Taine, qui veut expliquer l'œuvre d'art surtout par l'influence du milieu. Les facteurs psychologiques de l'œuvre d'art sont d'après M. Parstanzen un sentiment de lassitude et de satiété pour les productions en vogue, un sentiment de plaisir en face de productions autres : de là la recherche d'une autre méthode à appliquer, des changements dans le style, la technique, etc. : enfin la découverte de la méthode nouvelle entraîne la renaissance du sentiment de l'individualité et du sentiment de la nature.

M. Willy (*Empiriokritisismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt*) entreprend dans trois articles un parallèle entre l'empiriocriticisme et la métaphysique pour justifier la conception psychologique de M. Avenarius et de son école.

M. Cornélius (*Das Gesetz der Uebung*) appelle l'attention sur la loi de la pratique, par laquelle un acte déjà accompli présente une moindre

difficulté à revivre. Fondement de l'habitude et de l'association des idées, elle est une des conditions nécessaires de l'unité de notre vie dans le temps et de l'unité de l'expérience, c'est une loi transcendantale en ce qu'elle dérive immédiatement des conditions de la possibilité de l'expérience.

M. GUGGENHEIM (*Zum Leben Spinozas und den Schicksalen des Tractatus theologico-politicus, Nachtrag zum Artikel über Spinoza*) cherche à éclairer un point obscur de la vie de Spinoza, la prétendue rencontre du philosophe avec le prince de Condé : il étudie avec quelques détails l'histoire d'un certain Stuppa, à ce moment lieutenant-colonel d'un régiment suisse au service du roi de France et qui écrivit dans la suite un pamphlet contre Spinoza.

M. E. WACHLEZ (*Zur Natur und Entwicklungsgeschichte der ethischen Erscheinungen und Werthe*) résume les conclusions de son article dans les quatre propositions suivantes : 1. Comme les déterminations dans le temps et l'espace, les déterminations morales et esthétiques n'ont qu'une valeur relative et non pas inconditionnée. 2. Conclure de la relativité des jugements sur la valeur morale est aussi faux que de tirer cette même conclusion de la relativité des perceptions sensibles. 3° L'intuition morale des êtres humains, appropriée aux dispositions particulières de chaque race et de chaque peuple, est aussi variée que semble l'être chez tous les animaux l'image du monde à travers toutes les particularités de leur organisation. En un mot, le jugement de valeur moyen ou général vaut pour le groupe anthropologique et ethnologique qu'il concerne. 4° Les concepts moraux (ou les valeurs morales) ne sont pas constants par nature, mais variables, bien que les mots qui les expriment puissent conserver longtemps leur valeur.

M. S. KABLESCHKOFF (*Die Erfahrbarkeit der Begriffe geprüft an dem Begriffe der Erfahrung*) veut mettre en lumière le double concept de l'expérience comme caractéristique spécifique et l'expérience comme source de nos concepts. Il reconnait entre ces deux conceptions le rapport suivant : tout ce qui est caractérisé comme expérience résulte de l'expérience, mais tout ce qui résulte de l'expérience n'est pas caractérisé comme expérience. Ce qu'indique la caractéristique « expérience », c'est que les caractères du concept auquel elle s'applique sont quelque chose de perçu ou de préalablement trouvé : mais cette caractéristique ne contribue en rien à l'importance scientifique du concept.

Signalons enfin un article de M. TH. ACHELIS sur *Adolf Bastian* et un rapport de M. E. REICH sur la morale sociale comme objet d'enseignement universitaire (*die Socialethik als Lehrgegenstand der Hochschule*).

L. GRANDGEORGE.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LES THÉORIES NÉO-LAMARCKIENNES

I. CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LA FORMATION DES ESPÈCES.

« La science de l'évolution est la science de la création et, comme telle, doit être nettement séparée des sciences qui se rapportent aux autres opérations de la nature ou au fonctionnement de la nature, opérations qui se ramènent à des processus de *destruction* et non à des processus de *création*. Ce contraste est particulièrement frappant dans l'évolution organique où les deux processus se déroulent côte à côte et sont souvent étroitement entremêlés, comme, par exemple, dans l'action musculaire où la destruction de substances protéiques et l'accroissement du tissu musculaire résultent des mêmes opérations, du même fonctionnement. La physiologie, ou la science des fonctions, s'occupe principalement de la destruction, et il en résulte que les physiologistes sont particulièrement enclins à ne pas se préoccuper des phénomènes et des lois de l'évolution progressive. La construction de l'embryon reste lettre close pour le physiologiste, à moins qu'il ne tienne compte de la science biologique complémentaire, la science de l'évolution telle qu'elle ressort des faits de la botanique, de la zoologie et de la paléontologie [1]. »

Cette définition de la physiologie me paraît erronée; j'ai essayé de montrer que les phénomènes vraiment vitaux, ceux par lesquels les substances dites vivantes se distinguent des substances dites brutes, sont précisément les phénomènes qui s'accompagnent de création organique [2], et que les phénomènes qui s'accompagnent de destruction ne sont aucunement caractéristiques de la vie [3]. Une définition qui tendrait à faire de la physiologie la science de la mort ne me semble donc pas acceptable, mais je n'ai pas l'intention d'entrer ici dans une discussion à ce sujet; le passage de Cope que je viens de citer contient, à côté de cette notion de la destruction fonctionnelle,

1. E.-D. Cope, *The primary factors of organic evolution*. Chicago, 1896.
2. *L'assimilation fonctionnelle* (*Théorie nouvelle de la vie*, chap. XXI).
3. Un corps vivant est pesant comme une substance brute. Y a-t-il quelque chose de spécial dans la manière dont tombe un corps vivant? Évidemment non; mais il y a quelque chose de tout à fait caractéristique dans sa reproduction

l'expression d'une des vérités les plus importantes de la biologie générale, celle de la solidarité des différentes branches de cette vaste science, branches qui, étudiées le plus souvent à part, sous les noms de physiologie, morphologie, embryologie, évolution des espèces, présentent, considérées seules, un ensemble forcément incomplet et ne peuvent par conséquent conduire à l'établissement définitif des lois de la vie. C'est à Lamarck que revient la gloire d'avoir le premier compris cette grande vérité et d'avoir montré que les opérations dites physiologiques ont un retentissement trop évident sur la morphogénèse pour pouvoir être étudiées à part. Je vais essayer d'exprimer cette solidarité des sciences biologiques au moyen du langage chimique que j'ai souvent employé déjà dans plusieurs articles de cette *Revue*.

Le phénomène fondamental de la vie élémentaire est le phénomène d'assimilation, c'est-à-dire le phénomène de l'accroissement *quantitatif* des substances plastiques *a* d'un plastide à la condition n° 1 :

$$a + Q = \lambda a + R$$

est l'équation de l'assimilation, autrement dit l'équation de *la vie élémentaire manifestée.* Une étude attentive des faits prouve que cette dernière appellation est justifiée, c'est-à-dire que la vie élémentaire se *manifeste* uniquement à la condition n° 1, les réactions des substances plastiques à la condition n° 2 n'ayant rien qui les distingue fondamentalement des substances brutes. λ est un coefficient qui dépend naturellement du temps pendant lequel on a suivi les réactions que représente l'équation précédente, mais qui est toujours plus grand que 1

Considérons un corps vivant à un moment déterminé. La morphologie est, par définition, l'étude de la forme de ce corps à ce moment déterminé. Si le plastide considéré est à la condition n° 1, la masse de ses substances plastiques augmente constamment et est par conséquent le siège d'une variation[1] morphologique constante. Lors donc qu'on parle d'un plastide déterminé sans spécifier le moment où on l'examine, on est obligé de donner de la forme de ce plastide une description assez large pour qu'elle permette de le reconnaître partout et toujours; la morphologie comprend donc forcément l'évolution individuelle et ne saurait en être séparée.

L'équation écrite plus haut représente la résultante d'un grand

1. « Variation morphologique » étant pris ici dans le sens le plus large; cette variation peut dans certains cas altérer seulement les dimensions du plastide sans l'empêcher de rester, au sens géométrique du mot, un solide semblable à lui-même.

nombre de réactions chimiques, naturellement accompagnées de phénomènes physiques plus ou moins frappants [1]. Si l'observation du plastide à la condition n° 1 est assez peu prolongée pour que le coefficient λ, correspondant à la durée de l'observation, ne soit pas sensiblement supérieur à l'unité, les phénomènes élémentaires, physiques ou chimiques, dont le résultat est l'assimilation, pourront être bien plus remarquables que l'assimilation elle-même et la variation morphologique qui en résulte. L'étude de ces phénomènes élémentaires sera l'étude physiologique du plastide. Telle sera par exemple l'étude du mouvement spécifique, de la chimiotaxie, de la nature chimique des substances R qui résultent de la vie élémentaire manifestée du plastide nourri avec telles ou telles substances Q, etc. La physiologie des plastides revient donc à l'étude des phénomènes que permet de constater l'*observation de courte durée*.

Cette définition peut sembler inexacte dans certains cas. Lorsqu'on étudie, par exemple, la fabrication de la bière, on poursuit l'observation bien au delà du temps nécessaire à une cellule de levure pour en donner deux et cependant cette étude est physiologique ; sans doute, mais si l'on attend assez longtemps pour que les substances R s'accumulent considérablement dans le moût, c'est parce qu'on veut étudier ces substances en grande quantité; la fermentation, poursuivie très peu de temps, donne des produits de même nature, et c'est par conséquent en réalité un phénomène justiciable de l'observation de courte durée qu'on étudie dans le cas considéré; quant au phénomène concomitant de l'accroissement du nombre des cellules de levure, il n'est justiciable que de l'observation de plus longue durée; la physiologie proprement dite ne s'en occupe pas.

Si l'on renonce d'avance à tout essai d'explication générale des phénomènes vitaux, on peut étudier séparément la physiologie ou la morphologie, mais il ne faut jamais oublier cependant que la morphogénèse est la résultante à longue échéance d'une série de phénomènes physiologiques de courte durée.

Quand il s'agit d'êtres pluricellulaires comme les animaux supérieurs, il y a un moment où les phénomènes physiologiques seuls sont évidents, parce qu'un balancement s'établit, qui détermine l'état adulte, c'est-à-dire un état dans lequel les variations morphologiques sont très peu sensibles, même pour une observation de longue durée. Ce balancement provient, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs [2], de ce que les éléments histologiques des animaux

1. De phénomènes de mouvement, par exemple.
2. *La vie et la mort* (*Revue philosophique*, 1896).

supérieurs ne peuvent être tous ensemble à la condition n° 1, mais que quelques-uns d'entre eux au moins passent par des alternative de condition n° 1 (assimilation) et de condition n° 2 (destruction) dont la résultante est un équilibre morphologique assez parfait.

Il s'ensuit que la physiologie des êtres supérieurs comprend forcément non seulement l'étude des éléments histologiques à la condition n° 1, mais aussi l'étude des éléments histologiques à la condition n° 2, c'est-à-dire l'étude des phénomènes physiques et chimiques concomitants de la destruction des substances plastiques quand elles réagissent, de même que les substances brutes, suivant une formule de la forme

$$a + B = C,$$

le second membre de l'équation ne contenant pas de substance a (si l'équation est limitée aux corps ayant effectivement réagi). De cet ordre de phénomènes sont, par exemple, la formation de réserves par destruction plastique dans les tissus au repos, la dégénérescence graisseuse, etc.

Il s'ensuit également que les conditions n° 1 et n° 2 étant concomitantes de l'accroissement et de la destruction des tissus, la morphogénèse qui est la résultante de ces périodes d'accroissement et de destruction résultera uniquement de l'histoire physiologique des êtres, et c'est précisément là qu'est le grand principe établi par Lamarck et sur lequel je m'étendrai longuement tout à l'heure.

J'ai parlé jusqu'à présent de l'observation de longue durée, cette expression se rapportant aux observations assez longues pour que le λ de l'espèce considéré soit sensiblement plus grand que l'unité, sans qu'aucune limite supérieure soit fixée à la durée de l'observation, si ce n'est la durée de la vie de l'observateur lui-même. Il reste à parler de ce qui se passe dans des espaces de temps bien plus considérables, comme les périodes géologiques par exemple, ou même comme l'intervalle qui s'est écoulé depuis l'apparition de la vie sur la terre jusqu'à nos jours. La discussion de l'équation de la vie élémentaire pendant un intervalle très court constitue la physiologie; la discussion de cette équation pour des intervalles plus considérables, mais inférieurs cependant à une certaine limite, nous apprend l'*évolution individuelle*; sa discussion pour des intervalles extrêmement grands comme les périodes géologiques, nous enseignera l'*évolution des espèces*. Toutes les considérations précédentes étaient destinées à nous amener à ceci, que l'étude de l'évolution des espèces ne saurait être séparée des phénomènes partiels d'où elle résulte, c'est-à-dire de la physiologie et de l'évolution individuelle.

Les substances plastiques se reproduisent *continuellement* par

assimilation depuis l'origine de la vie, mais, par suite de la vie élémentaire manifestée elle-même, les conditions de milieu étant sans cesse modifiées, il y a dans le monde, comme dans un organisme pluricellulaire à milieu intérieur limité, des alternatives de condition n° 1 et de condition n° 2, et c'est à la condition n° 2, quand elle ne détermine pas la mort élémentaire, que se produit la variation spécifique dont l'étude a donné lieu à tant de controverses depuis Lamarck jusqu'à Darwin et à ses successeurs.

Par définition même, l'assimilation détermine la formation de substances plastiques nouvelles *identiques* à celles d'où elles proviennent; le mot *variation* semble donc ne pouvoir être appliqué à des corps doués de la possibilité d'assimilation comme les plastides. Aussi n'est-ce pas à la condition n° 1, mais bien à la condition n° 2 que la variation apparaît. Je l'ai déjà expliqué longuement dans un article de la *Revue philosophique* [1], je me contenterai donc de le rappeler en quelques mots.

Soit un plastide composé de cinq substances plastiques différentes, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*; je le place dans un milieu où il se trouve à la condition n° 2; il y est le siège d'une série de réactions *destructives* dont le résultat sera le plus souvent la mort élémentaire. Mais dans certains cas, il arrivera que, au cours de cette destruction, ce qui restera du plastide initial sera un ensemble de substances plastiques a', b', c', d', e', f', constituant un nouveau plastide pour lequel les conditions extérieures réaliseront la condition n° 1.

En réalité le premier plastide aura disparu, mais comme le second lui succède sans interruption en tant que masse séparée du milieu ambiant, nous disons que le premier *a varié et s'est transformé dans le second*. Or, dans un milieu réalisant pour lui la condition n° 1, le second plastide donnera naissance à une série de plastides identiques à lui et différents du premier; il y aura eu variation spécifique, et cette variation se maintiendra jusqu'à ce qu'une nouvelle circonstance réalisant la condition n° 2 détruise l'espèce ou la transforme en une troisième — ou au moins en détruise ou en transforme quelques individus, les autres restant à la condition n° 1 et se conservant ainsi avec leurs caractères propres. Et ainsi augmente le nombre des espèces.

Je n'ai parlé jusqu'ici que de plastides; en réalité tout se ramène à des plastides, même l'étude des êtres polyplastidaires les plus complexes, et c'est pour cela que cette étude est relativement simple malgré son extrême complexité apparente.

1. *L'évolution des espèces* (*Rev. phil.*, 1896).

Voici un plastide α, œuf ou spore, point de départ d'un organisme pluricellulaire très complexe. Comment se formera cet organisme complexe? Uniquement par des bipartitions. Le plastide α donne naissance à α_1 et β_1, qui donnent naissance à α_2, β_2, γ_2, δ_2, etc., et au bout de n bipartitions, à α_n, β_n, γ_n,....... ω_n, éléments histologiques au nombre de 2^n. Ces 2^n plastides sont cimentés par des substances R et constituent une agglomération polyplastidaire. Si, malgré leur association, tous ont conservé les mêmes caractères, chacun d'eux, pris isolément, pourra servir de point de départ à une association nouvelle identique à la précédente. Mais tel n'est pas le cas pour les êtres supérieurs; cette association de plastides déterminant la limitation d'un milieu intérieur spécialisé, les divers plastides de l'association pourront occuper des situations différentes par rapport aux milieux intérieur et extérieur et pourront *varier* au sens établi plus haut (adaptation au milieu). Quelques-uns, à la condition n° 2, disparaîtront; d'autres, s'adaptant, persisteront seuls et seront le point de départ des plastides ultérieurs également adaptés (sélection naturelle). L'individu total sera donc composé de plastides de diverses natures, dont beaucoup seront inaptes à se reproduire isolément [1]. Si, dans l'agglomération, il reste quelques plastides identiques au plastide initial, chacun d'eux sera capable de donner, dans des conditions convenables, un développement d'organisme pluricellulaire identique au premier (hérédité absolue). S'il reste seulement des plastides ressemblant au plastide initial, mais en différant légèrement, ces plastides pourront donner naissance à un organisme pluricellulaire ressemblant au premier, mais différant de lui par quelques points (variation).

Il faut donner ici quelques mots d'explication sur la nature de cette variation. L'embryologie nous apprend que deux œufs identiques (autant que le sont deux œufs provenant en même temps d'un même parent) donnent naissance, même dans des conditions extérieures notablement différentes, à des organismes pluricellulaires ayant entre eux de grands points de ressemblance, pourvu que les conditions extérieures, quoique différentes, soient favorables au développement.

C'est que les circonstances résultant de l'arrangement successif des divers blastomères et des variations correspondantes de la composition du milieu intérieur sont, pour l'individu en voie de construction, d'une importance bien plus grande que les variations du

1. Qui trouveront leur condition n° 1 réalisée *uniquement* dans le milieu intérieur de l'être dont ils font partie.

milieu extérieur; or, ces deux phénomènes, arrangement des blastomères et variations du milieu intérieur, sont, à peu de chose près, *déterminés dans l'œuf*, quoique l'influence du milieu extérieur ne soit pas négligeable. Autrement dit, dans des conditions convenables, mais différentes, deux œufs de harengs donneront naissance à deux harengs, c'est-à-dire à deux êtres beaucoup plus semblables entre eux que ne le seraient les poissons provenant d'un œuf de hareng et d'un œuf de sardine, même si ces deux derniers œufs avaient accompli leur développement dans un même milieu. L'adulte est la réaction caractéristique de l'œuf, c'est-à-dire que, à la condition n° 1, l'agencement des blastomères résultant des bipartitions successives de l'œuf se fait d'une manière constante (sauf quelques modifications de détail) pour tous les œufs d'une même espèce, de sorte qu'il est bien plus facile de distinguer deux œufs d'espèces différentes par les adultes qu'ils donnent que par leurs caractères propres d'œufs.

Voilà l'hérédité au sens le plus nettement établi : le fils d'un hareng est un hareng; personne n'en doute; c'est ce qu'on appelle *l'hérédité* des caractères congénitaux. Mais l'influence du milieu extérieur, quoique secondaire, n'est pas négligeable. Voici deux harengs frères; l'un d'eux, par suite de certaines circonstances extérieures, acquiert un caractère de supériorité. Le fils de ce dernier, même développé dans des conditions autres que celles où son père l'a acquis, héritera-t-il de ce caractère spécial, ou au moins de quelque chose qui le rappelle? Beaucoup croient que oui, pour des raisons d'observation et indépendamment de toute considération théorique. C'est la question si controversée de l'hérédité des caractères acquis [1].

Cette question est intimement liée à celle de la formation des espèces, et à ce seul titre elle mériterait de préoccuper le monde savant, mais pour le grand public le problème de l'hérédité présente en lui-même un grand intérêt. En ce moment surtout l'étude de la transmissibilité aux enfants des tares individuelles des parents est plus que jamais à l'ordre du jour; elle se discute dans les romans et dans les pièces de théâtre, et les auteurs défendent avec passion des thèses contradictoires basées le plus souvent sur un petit nombre d'observations plus ou moins exactes. Une théorie expliquant le mécanisme de l'hérédité et permettant par suite d'affirmer que tel caractère des parents sera et que tel autre ne sera pas transmis-

1. Sauf Weissmann et ses élèves, il est cependant peu de savants qui nient aujourd'hui l'hérédité au moins de quelques caractères acquis par les parents.

sible aux enfants, aurait donc de grandes chances d'être accueillie avec enthousiasme, mais au lieu d'être utile une telle théorie serait au contraire très dangereuse si, fondée sur quelques observations forcément incomplètes, ou même construite *a priori* de toutes pièces, elle amenait son auteur à nier tous les faits qu'elle ne permet pas de prévoir ou seulement d'interpréter.

L'exemple de Weissmann est fort intéressant à cet égard. Reprenant pour les compléter les théories de Darwin, il jugea nécessaire d'imaginer un système d'hypothèses qui permît d'expliquer le mécanisme de l'hérédité [1], parce que l'illustre naturaliste anglais avait fait intervenir la transmissibilité des caractères acquis dans la formation des espèces par sélection naturelle. Il construisit ainsi cet échafaudage aussi merveilleux par son ingéniosité que peu solide par ses fondements purement imaginatifs; or, il s'aperçut bientôt que si son système expliquait l'hérédité des caractères congénitaux des parents, il s'opposait au contraire à la possibilité de la transmission des caractères acquis [2]. Moins entraîné par ses hypothèses, il aurait conclu de ce résultat que sa théorie était erronée, puisqu'elle ne pouvait fournir l'explication de ce qu'elle était précisément destinée à faire comprendre. Il préféra nier les faits qui le gênaient et s'acharna à démontrer, contre toute évidence, qu'un caractère acquis ne peut être héréditaire, que d'ailleurs la sélection naturelle suffit à elle seule à expliquer la formation des espèces, sans qu'il soit nécessaire d'admettre l'hérédité des caractères qui ne sont pas congénitaux chez les parents.

Malgré le peu de solidité du système de Weissmann, quelques savants se sont rangés sous son étendard et se sont acharnés à démontrer que les cas connus et considérés comme classiques de transmission héréditaire de caractères acquis reposent sur des observations incomplètes ou inexactes. Leurs démonstrations reposent toujours sur cette affirmation *a priori* que les théories de Weissmann étant admises une fois pour toutes, cette transmission est de toute impossibilité.

De cette levée de boucliers contre l'hérédité des caractères acquis, il est résulté naturellement quelque chose de profitable à la science, les partisans de ce genre d'hérédité s'étant trouvés obligés d'étudier

1. Darwin avait lui-même imaginé un système du mécanisme de l'hérédité; mais il arrivait à expliquer par la circulation des gemmules (phénomène absolument inconcevable d'ailleurs) la transmission des caractères acquis.

2. Hartog a montré sans peine que, dans cette hypothèse, les caractères congénitaux se réduisent à ceux du protozoaire ancêtre, et que la formation des espèces aujourd'hui existantes devient incompréhensible.

de plus près les phénomènes connus et jusque-là incontestés; dans la discussion de ces faits, les néo-lamarckiens emploient la méthode vraiment scientifique qui consiste à se débarrasser de toute idée *a priori* pour faire les observations en toute sincérité ; c'est seulement *a posteriori*, après avoir honnêtement discuté la réalité des faits constatés, que l'on est en droit d'en chercher une explication mécanique. Je dois dire immédiatement d'ailleurs que cette explication mécanique, les néo-lamarckiens ne la donnent guère; ils se contentent d'affirmer, après une étude consciencieuse, que, dans certains cas absolument précis, il y a transmission indéniable des caractères acquis et de faire intervenir ensuite cette transmissibilité inexpliquée dans leur système de la formation des espèces. Nous ne pouvons donc pas nous attendre à trouver chez ces évolutionnistes une contre-partie des théories de Weissmann, une explication mécanique de l'hérédité des caractères acquis; il leur suffit que cette hérédité soit démontrée possible dans des cas bien connus. (Voyez cependant plus bas la théorie de la Diplogénèse.)

C'est surtout dans l'interprétation du mode d'*acquisition* des caractères nouveaux, du mécanisme de la *variation individuelle*, que les théories néo-lamarckiennes diffèrent profondément des autres théories évolutionnistes et en particulier des théories darwiniennes auxquelles elles sont à ce sujet directement opposées. J'insisterai donc surtout dans cet article sur cette partie très spéciale du système des néo-lamarckiens, et je passerai bien plus rapidement sur les autres problèmes de l'histoire de la formation des espèces, problèmes dont la solution est bien moins personnelle à cette secte d'évolutionnistes.

Et même, dans cette question restreinte de l'acquisition des caractères nouveaux par les individus, il y aura lieu de faire une division tranchée entre le premier degré et le second degré de l'interprétation des phénomènes. Dans ce que j'appelle le premier degré d'interprétation, les néo-lamarckiens s'efforcent d'établir que, contrairement à l'opinion des darwinistes, la variation individuelle n'est jamais livrée au hasard et adaptée ensuite par sélection naturelle aux besoins des êtres, mais qu'au contraire cette variation est uniquement le résultat d'opérations exécutées par les individus (kinétogénèse) dans un but déterminé et est, par suite, immédiatement adaptée à ce but. Il y a là une question de faits d'observation que l'on peut, par conséquent, discuter d'une manière tout à fait scientifique.

Mais, les opérations exécutées par les individus dans un but déterminé, étant adaptées à ce but, sont le résultat d'un effort conscient et raisonnable; d'où naturellement la conclusion que la conscience

joue un rôle primordial dans la formation des espèces; c'est là le second degré d'interprétation, qui est extrêmement curieux; j'en ferai l'étude à la fin de cet article après qu'auront été discutés les phénomènes observables de l'évolution organique.

E.-D. Cope, le chef de l'école néo-lamarckienne [1], tire surtout ses arguments de la paléontologie; cela tient probablement à son genre d'études favori; il en donne une autre raison assez spécieuse, c'est que la paléontologie est perfectible, toute découverte nouvelle nous faisant connaître un chaînon nouveau de la phylogénie générale, tandis que l'embryologie ne pourra jamais, malgré tous les perfectionnements de la technique, nous faire connaître les stades qui sont supprimés dans l'évolution des êtres à développement condensé. Mais, d'une part, il est bien certain que malgré toutes les découvertes nouvelles, les archives paléontologiques resteront toujours incomplètes; d'autre part, M. Cope oublie que si les types à développement condensé nous donnent des renseignements incomplets sur leur phylogénie, on découvre souvent des types très voisins dont le développement dilaté comble heureusement toutes les lacunes. En réalité, pour se construire une théorie de l'évolution des espèces, il faut tirer des arguments de tous les faits connus, qu'ils soient du domaine de la zoologie, de la paléontologie ou de l'embryologie. Et même en s'adressant à ces trois sciences on trouve des documents incomplets [2].

Je ferai grâce au lecteur des très nombreux néologismes employés par les néo-lamarckiens dans l'exposé de leur système; si quelques-uns d'entre eux constituent une abréviation commode du langage, d'autres sont inutiles et nuisent plutôt à la clarté de l'exposition.

*
* *

Voici, somme toute, à quelles questions se ramène l'étude de l'évolution spécifique des êtres vivants :

Les êtres vivants assimilent et, par suite de leurs dimensions limitées, se reproduisent. Ils varient; quelques-uns disparaissent quand les conditions extérieures leur sont défavorables; seuls persistent ceux qui sont adaptés aux conditions du milieu (Darwin).

Comment varient-ils? comment les variations profitables sont-

1. E.-D. Cope est mort il y a quelques mois.

2. Dans son *Essai de paléontologie philosophique*, M. A. Gaudry donne la même importance prépondérante aux documents tirés de l'étude des fossiles, à laquelle il s'est plus particulièrement consacré.

elles transmises aux enfants, si elles le sont? voilà les deux grands points à élucider.

A ces deux questions les néo-lamarckiens et les néo-darwiniens répondent de deux manières tout à fait différentes. Il est à remarquer d'ailleurs que les sciences naturelles sont actuellement encore si jeunes que même les questions de faits les plus importantes sont discutées; les adeptes des diverses théories sont animés d'un esprit de combativité qui les amène à vouloir tout interpréter par le système qu'ils ont adopté et à nier les faits qui ne se plient pas à leur mode d'explication.

Huxley, par exemple, le plus grand des adeptes du darwinisme, se montre très injuste pour Lamarck; je lui emprunte le passage suivant, parce qu'il peut servir d'introduction à l'étude des théories néo-lamarckiennes.

« Lamarck fut entraîné à admettre l'hypothèse de la transmutation des espèces, en partie par sa manière de comprendre les questions cosmologiques et géologiques, en partie par sa conception d'une échelle des êtres présentant des embranchements irréguliers malgré sa gradation générale, idée qu'avait fait surgir chez lui son étude approfondie des plantes et des formes inférieures de la vie animale. Ce philosophe, dont la manière de voir ressemble souvent beaucoup à celle de De Maillet, est en progrès marqué sur les interprétations purement spéculatives et insuffisantes de ce dernier, par rapport à la question de l'origine des êtres vivants, et il effectua ce progrès en recherchant des causes capables de produire cette transformation d'une espèce dans une autre, dont l'existence n'avait été pour De Maillet qu'une supposition. Lamarck crut avoir trouvé dans la nature de semblables causes, suffisant à expliquer parfaitement tous ces changements. C'est un fait physiologique, dit-il, que l'action fait augmenter les dimensions des organes qui s'atrophient par l'inaction; c'est un autre fait physiologique que les modifications produites se transmettent aux descendants. Par conséquent, si vous changez les actions d'un animal, vous changez sa structure, en activant le développement des parties nouvellement mises en usage, en faisant diminuer celles qui ne sont plus employées; mais en modifiant les circonstances qui entourent l'animal, vous changez ses actions, d'où il suit qu'à la longue un changement de circonstances doit produire un changement d'organisation. Par ce motif, toutes les espèces animales sont, selon Lamarck, le résultat de l'action indirecte de changements de circonstances sur ces germes primitifs qui s'étaient produits originellement, d'après lui, par générations spontanées au sein des eaux du globe. Il est curieux de remarquer

cependant que Lamarck ait soutenu avec tant d'insistance [1] que les circonstances ne peuvent jamais modifier directement en rien la forme ou l'organisation des animaux et qu'elles opèrent seulement en changeant leurs besoins, puis leurs actions par conséquent. Il s'expose en effet ainsi à une question évidente : comment se fait-il alors que les plantes se modifient? car on ne peut leur attribuer des besoins et des actions. A ceci il répond que les plantes se modifient par des changements dans leur procédé nutritif, changements déterminés par des circonstances nouvelles, et il ne paraît pas avoir observé qu'on pourrait tout aussi bien supposer des changements de même genre chez les animaux.

« Quand nous aurons dit que Lamarck sentait bien l'insuffisance de la pure spéculation pour arriver à reconnaître l'origine des espèces et la nécessité de découvrir par l'observation, ou autrement, une cause vraie, capable de les produire, avant d'établir une théorie valable sur le sujet, quand nous aurons dit qu'il affirmait la coïncidence de l'ordre réel des classifications avec l'ordre de leur développement les unes des autres, qu'il insistait beaucoup sur la nécessité d'accorder un temps suffisant et qu'il faisait remonter toutes les variétés de l'instinct et de la raison aux causes mêmes qui avaient donné naissance aux espèces, nous aurons énuméré les principales contributions de Lamarck au progrès de la question. D'ailleurs, comme il ne connaissait pas dans la nature d'autre puissance capable de modifier la structure des animaux que le changement de besoins déterminant le développement ou l'atrophie des parties, Lamarck fut conduit à attribuer à cet agent une importance infiniment plus grande qu'il ne mérite, et les absurdités dans lesquelles il avait été entraîné ont été condamnées comme elles le méritaient. Il n'avait pas la moindre idée de la lutte pour l'existence sur laquelle insiste tant M. Darwin; il se demande même si réellement une espèce peut s'éteindre quand il ne s'agit pas de grands animaux détruits par l'homme même, et il lui vient si peu à l'esprit qu'il puisse y avoir d'autres causes actives de destruction qu'en discutant l'existence possible de mollusques dont nous retrouvons les coquilles à l'état fossile, il dit : « *Pourquoi d'ailleurs seraient-ils perdus dès que l'homme n'a pu opérer leur destruction* [2]*?* » Lamarck ne connaît pas davantage l'influence de la sélection et ne tire pas parti des merveilleux phénomènes que nous présentent les animaux domestiques [3]. »

1. Voy. *Philosophie zoologique*. Vol. I, p. 222 et sq.
2. Lamarck, *Philosophie zoologique*. Vol. I, p. 77.
3. Huxley, *L'origine des espèces*.

Ce passage de Huxley résume assez bien l'œuvre de Lamarck pour que j'aie cru devoir le reproduire en entier, mais n'est-il pas vraiment peu indulgent pour notre grand évolutionniste et devons-nous méconnaître la valeur des principes qu'il a établis, parce qu'il n'a pas songé à celui qui a plus tard immortalisé Darwin? Les néo-darwinistes veulent *tout* expliquer par le seul principe de la sélection naturelle et c'est ainsi que Weissmann a nié la possibilité de l'hérédité des caractères acquis. Les néo-lamarckiens sont plus éclectiques; ils accordent une importance considérable au principe de la sélection naturelle, tout en prenant comme point de départ de leur théorie de la variation les lois établies par Lamarck. A dire vrai, ces deux principes, celui de Lamarck et celui de Darwin, ne sont pas aussi distincts qu'ils le semblent et le premier peut être considéré comme une conséquence du second, qui est lui-même une conséquence de la multiplication résultant de l'assimilation.

Voyons d'abord le principe de la sélection naturelle. Soient deux corps *a* et *b* dans des conditions données de milieu; je suppose que, dans les conditions considérées, *b* se détruise; il ne restera plus que *a*; nous dirons que *a*, qui a persisté dans les conditions considérées, était plus apte à supporter ces conditions; c'est la loi de la *persistance plus apte* qui est, on le voit, une vérité de La Palice.

Mais cette vérité évidente prend une importance considérable si nous supposons que les corps *a* et *b* sont susceptibles de se reproduire, c'est-à-dire de donner naissance à un grand nombre de corps identiques à eux-mêmes; on pourrait en trouver des exemples en dehors de la biologie, dans le triage des vibrations sonores par les résonnateurs, pour n'en citer qu'un seul; maintenons-nous dans le cadre de la biologie et supposons que *a* et *b* sont des plastides. Si, dans le milieu considéré, *a* est à la condition n° 1, et *b* à la condition n° 2, il est de toute évidence que *a* se multipliera, que *b* se détruira (ou variera, comme nous l'avons vu plus haut, mais je suppose d'abord qu'il se détruise, ce qui est le cas le plus général); il n'y aura donc dans le milieu que des descendants de *a*; l'espèce la plus apte aura persisté.

Je suppose maintenant que *a* et *b*, considérés chacun isolément, trouvent réalisée dans le milieu leur condition n° 1; qu'arrivera-t-il si ces deux plastides sont juxtaposés dans le milieu? Tous les milieux que nous connaissons sont limités; il est donc impossible que l'assimilation s'y continue indéfiniment; la condition n° 1 a une durée finie; dans la plupart des cas, les plastides *a* et *b* auront des besoins à peu près analogues (oxygène par exemple), de sorte que la coexistence des deux plastides dans le milieu détruira la condition

n° 1 plus vite que s'il y avait un seul plastide [1]. Cependant, malgré l'analogie assez générale, il y a aussi des différences dans les besoins des plastides, de sorte que le plastide *b*, par exemple, se trouvera à la condition n° 2, tandis que le plastide *a* sera encore à la condition n° 1. Alors *b* disparaîtra et *a* persistera seul; il n'y aura dans le milieu que des descendants de *a*; ce sera encore le plus apte qui aura persisté, mais comme il y a eu antagonisme entre *a* et *b*, on dira qu'il y a eu *lutte pour l'existence* et que le mieux armé a triomphé. Ceci est encore de toute évidence et il est impossible de le nier; si l'on a discuté sur des questions aussi simples, c'est qu'on a cru déterminer dans certains cas les conditions d'aptitude à vivre dans un milieu, et qu'on les a déterminées incomplètement en négligeant un facteur obscur mais essentiel; on ne peut raisonner qu'*a posteriori* et l'on doit de toute nécessité définir *le plus apte*, celui qui a persisté. Ici donc encore, le principe de Darwin est de toute évidence.

Je suppose maintenant que nous ayons affaire à des plastides capables de varier au lieu de se détruire à la condition n° 2 comme nous l'avons vu plus haut. Dans un milieu aussi hétérogène que les milieux naturels, les descendants d'un même plastide trouveront, en différents points, différentes conditions n° 2; les uns se détruiront, les autres varieront et, *à chaque instant*, la sélection naturelle s'opérera entre les individus qui auront varié, de telle manière que les plus aptes persisteront seuls. Donc, grâce à la sélection naturelle, la variation sera, *de toute nécessité*, une variation *adaptative*, et pourra sembler dirigée par une intelligence supérieure, quoique, nous venons de le voir, cette *adaptation aux conditions de milieu* soit le résultat nécessaire d'une loi qui est une vérité de La Palice. C'est même cette adaptation immédiate, fatale et *ayant lieu à chaque instant*, qui empêche de trouver des faits permettant de trancher la querelle entre les néo-darwinistes et les néo-lamarckiens, querelle dont le premier point est ainsi exprimé par Cope :

« Variations appear in definite directions (N. Lamarck); variations are promiscuous or multifarious (N. Darwin) », les deux partis admettant d'ailleurs ensuite que : « Variations survive directly as they are adapted to changing environments » (*Natural selection*).

Il est certain que le différend précédemment exprimé provient de ce que les savants des deux partis ont toujours en vue des animaux supérieurs composés d'une infinité de plastides et non les

1. Il y a des cas où cela n'est pas vrai et où le plastide *b* détruit les substances R de *a* et produit des substances Q pour *a*; ce sont les cas de *symbiose*. (Voy. *Ann. Inst. Pasteur*, 1892, *Recherches sur la symbiose des algues et des protozoaires*.)

plastides mêmes qui les constituent; c'est la notion d'individualité qui obscurcit le débat.

Voyons maintenant comment l'on passe des plastides aux êtres polyplastidaires, et nous allons trouver que le principe de Lamarck découle naturellement de l'assimilation et de la sélection naturelle qui en est la conséquence. Le plastide, œuf ou spore, qui est le point de départ d'un animal pluricellulaire, donne naissance par bipartitions successives à 2, 4,.... 2^n plastides ou blastomères, qui, agglomérés par un ciment de substances R, forment successivement une morula, une blastula, une gastrula, etc. Cette agglomération possède au bout de quelque temps un milieu intérieur limité dans lequel s'accumulent des substances R et qui devient ainsi très différent du milieu extérieur. Les divers blastomères constituant l'organisme sont donc dans des conditions très différentes, suivant leurs relations avec les milieux intérieur et extérieur et avec les autres blastomères de l'agglomération; or ces blastomères sont essentiellement variables, au moins chez les animaux supérieurs; dans ce petit monde limité qui est constitué par leur ensemble, chacun des blastomères subit donc des variations qui sont toutes, à chaque instant, adaptatives, par suite de la sélection naturelle, de telle manière que deux éléments histologiques aussi différents qu'une cellule musculaire et une neurone proviennent, au bout d'un temps relativement court, d'un ancêtre commun, l'œuf.

Le milieu intérieur est limité et son contenu se renouvelle avec une vitesse qui a un maximum (alimentation, excrétion); c'est ce qui détermine l'état adulte[1], les éléments histologiques devant, de toute nécessité, passer par des alternatives de condition n° 1 et de condition n° 2; l'animal cesse de croître quand il y a balancement entre les gains causés par l'assimilation à la condition n° 1 et les pertes résultant de la destruction plastique à la condition n° 2.

Au lieu de considérer les éléments histologiques, regardons l'animal dans son ensemble; nous disons qu'il vit, tant que la coordination établie entre les divers plastides qui le constituent, les milieux intérieur et extérieur, reste telle que la vie élémentaire des tissus se maintienne; les diverses opérations macroscopiques d'où résulte le maintien de la vie, nutrition, excrétion, etc., sont dites le fonctionnement des divers organes, le mot organe s'appliquant à un ensemble d'éléments histologiques qui collaborent à l'exécution d'une opération macroscopique susceptible de frapper notre attention. Or, opération veut dire activité physique ou chimique, et dans

1. Voy. *Rev. phil.*, 1896 (*La vie et la mort*).

tous les cas une opération ne peut résulter que de réactions chimiques, les éléments histologiques constituent l'organe considéré. Mais un élément histologique n'a que deux manières de réagir chimiquement : à la condition n° 1 ou à la condition n° 2. A chaque moment de la vie d'un animal, les conditions de milieu font que les opérations habituelles nécessaires au maintien de la vie peuvent être variables, mais à chaque moment aussi, la sélection naturelle, intervenant sans cesse entre les éléments histologiques, *ne conserve que ceux des éléments qui sont à la condition n° 1 et fait disparaître ceux qui sont à la condition n° 2 dans ces opérations habituelles.* Pendant les premiers temps du développement, les éléments histologiques n'étant pas encore définitivement différenciés, la sélection naturelle détermine la différenciation adaptative des tissus; une fois que les tissus sont définitivement constitués, il y a dans l'organisme un nombre défini d'espèces d'éléments histologiques, dont beaucoup sont désormais invariables; la sélection naturelle aura alors pour résultat de distribuer dans chaque organe les éléments de diverse nature en quantité telle que l'adaptation soit sans cesse maintenue; le résultat de tout cela est que, dans ce que nous appelons le fonctionnement d'un organe définitivement constitué, le fonctionnement des tissus est corrélatif de la condition n° 1 pour chacun d'eux. C'est ce que j'ai appelé la loi d'*assimilation fonctionnelle* [1]; le principe de Lamarck en découle immédiatement; étant donné l'état d'un organisme à un moment déterminé, si les conditions extérieures deviennent telles que tel organe est amené à fonctionner plus longtemps qu'il ne le faisait jusque-là, cet organe s'hypertrophiera; si cet organe est amené par les circonstances extérieures à fonctionner un peu différemment, quelques-uns de ses tissus diminueront, d'autres augmenteront et l'organe se trouvera bientôt adapté à ce nouveau genre de fonctionnement.

Mais il sera impossible, à cause de la vitesse limitée du renouvellement du milieu intérieur, que ce fonctionnement exagéré d'un organe n'entraîne pas une diminution corrélative du fonctionnement d'un autre organe, qui s'atrophiera d'autant (balancement organique de Geoffroy Saint-Hilaire; organes inutiles devenant rudimentaires de Lamarck). Voilà donc les deux principes de Darwin et de Lamarck établis comme des faits absolument nécessaires et indiscutables par la simple considération des résultats de la limitation du milieu dans lequel sont placés les plastides, de leur agglomération en êtres pluricellulaires par des ciments de substances R, de leur assimilation à la

1. *Théorie nouvelle de la vie.* Chap. XXI.

ndition n° 1 et de leur destruction ou de leur variation à la condi-
n n° 2. Il nous sera très facile maintenant d'exposer et de discuter
s théories néo-lamarckiennes telles qu'elles ont été exposées par
pe [1] l'année dernière. Il y a surtout trois points qui dans ces
éories méritent d'attirer notre attention : 1° les causes de la
riation; 2° l'hérédité des caractères acquis; 3° le rôle de la con-
ience dans la variation et dans l'hérédité, c'est-à dire dans la for-
ation des espèces.

II. Les causes de la variation.

Rappelons-nous l'objection de Huxley que j'ai citée plus haut : « Il
st curieux de remarquer cependant que Lamarck ait soutenu avec
nt d'insistance [2] que les circonstances ne peuvent jamais modifier
irectement en rien la forme ou l'organisation des animaux et qu'elles
pèrent seulement en changeant leurs besoins, puis leurs actions,
ar conséquent. Il s'expose en effet ainsi à une question évidente :
omment se fait-il alors que les plantes se modifient, car on ne peut
ur attribuer des besoins et des actions? A ceci il répond que les
lantes se modifient par des changements dans leur procédé nutritif,
hangements déterminés par des circonstances nouvelles, et il ne
araît pas avoir observé qu'on pouvait tout aussi bien supposer des
hangements du même genre chez les animaux. » Je pense que
Cope a eu le désir de répondre à une objection de cette nature quand
l a écrit : « Dans la deuxième partie de ce livre, qui traite des
causes de la variation, je me propose de citer des exemples de l'effet
modificateur direct des influences extérieures sur les caractères des
individus, animaux et végétaux. Ces influences se classent naturelle-
ment en deux classes, savoir; les physico-chimiques (*molecular*) et
les mécaniques (*molar*). Les modifications en question doivent être
considérées comme le résultat de l'influence des causes précitées
ayant agi pendant les périodes géologiques. J'ai donné à ces deux
ypes d'influence, qui jouent un rôle dans l'évolution, les noms de
Physiogénèse (*molecular action*) et de *Kinétogénèse* (*molar action*). Je
considère comme démontrée dans cette partie l'hérédité des carac-
ères acquis; la raison qui me fait agir ainsi sera exposée dans la
roisième partie du livre.

« Dans le règne animal, nous devons raisonnablement supposer
que la kinétogénèse est plus puissante, comme cause efficiente d'évo-

1. E.-D. Cope, *The primary factors of organic evolution.*
2. Voy. *Philosophie zoologique.* Vol. I, p. 222 et sq.

lution que la physiogénèse. Dans le règne végétal, il est à peu près évident que l'évolution est plus ordinairement physiogénétique que kinétogénétique. Les conditions atmosphériques et terrestres jouent un rôle prépondérant dans la détermination de la structure des plantes, mais le mouvement a aussi eu une importante influence[1]. »

Il me semble que cette distinction entre la physiogénèse et la kinétogénèse n'a d'autre raison d'être que la réponse à l'objection précédente de Huxley; il faudra voir quel rôle attribuent les néo-lamarckiens à la conscience et à la volonté dans la formation des espèces pour comprendre la valeur à leurs yeux d'une distinction qui paraît puérile à tout esprit non prévenu. Une « molar action » ne peut être que la synthèse de plusieurs « molecular actions ». Tout au plus pourrait-on admettre que la *physiogénèse* est l'influence sur l'organisme d'un agent extérieur qui influence directement, chimiquement, chacun des éléments histologiques du corps animal, sans retentir le moins du monde sur l'ensemble de cet organisme par la voie des réflexes qui établissent la coordination entre les parties diverses du corps. Voici un exemple qui fera comprendre la pensée du savant américain : « En 1871, les crues du printemps détruisirent les barrières qui séparaient les deux lacs salés près d'Odessa, diluant ainsi l'eau de la portion inférieure jusqu'à 8° Baumé et y faisant pénétrer en même temps un grand nombre d'individus d'*Artemia salina*. Après la réparation de la digue, l'eau salée acquit rapidement une densité croissante, jusqu'à ce qu'en septembre 1874 elle atteignît 25° Baumé et commençât à déposer du sel. Avec l'accroissement en densité, on constata un changement graduel dans les caractères des *Artemia*, jusqu'à ce qu'à la fin de l'été 1874 des formes apparurent qui avaient tous les caractères d'une espèce considérée comme différente, *Artemia Muelhausenii*. L'expérience inverse fut tentée; une petite quantité de l'eau fut graduellement diluée par M. Vladimir Schmankewitsch, qui conduisait les expériences, et quoique continué pendant quelques semaines seulement, cet essai permit de constater d'une manière très apparente un retour à la forme *Artemia salina*. Encouragé par ces résultats, il continua ses recherches. Prenant des *Artemia salina* qui vivaient dans une eau mère de concentration moyenne, il dilua graduellement la liqueur et obtint une forme que l'on connaît sous le nom de *Branchinecta Schæfferii*, le dernier segment de l'abdomen étant devenu biparti. Et ces changements n'ont pas seulement été produits par des expériences artificielles; les marais salants près d'Odessa devinrent des

1. Cope, *op. cit.*, Part. II, *The causes of variation*, Preliminary, pp. 225-226.

mares d'eau douce après un certain nombre d'années de lavage, et, par des changements graduels, *Artemia salina* produisit d'abord une espèce connue sous le nom de *Branchinecta spinosa*, puis, à une densité un peu plus faible, *Branchinecta ferox* et une autre espèce décrite sous le nom de *Branchinecta media*. Ici, il n'y a pas eu seulement production de nouvelles espèces, mais d'un nouveau genre[1]. » Cope met cette observation en rapport avec les modifications que l'on constate journellement dans les plantes d'une même espèce cultivées sur des sols de nature différente. Je ne sais pas jusqu'à quel point est justifiée la distinction qu'il établit entre ce genre de variation par physiogénèse et la variation plus spéciale aux animaux, qui résulte de la kinétogénèse. Il me semble que Cope accorde au mouvement une importance exceptionnelle, en le considérant, somme toute, comme la seule manifestation du fonctionnement des organes animaux. Il faut certainement tenir compte des conditions de milieu pour concevoir la forme des plastides à l'état de vie élémentaire manifestée; j'ai moi-même essayé de montrer qu'il y a un rapport établi entre la composition chimique d'un plastide et sa forme spécifique à l'état de vie élémentaire manifestée dans des conditions de milieu déterminées, mais que cette forme spécifique varie avec les conditions, sans que, pour cela, l'on puisse considérer l'espèce comme ayant changé, puisque le retour aux conditions initiales ramène la forme initiale[2]. Mais je ne sais pas si Cope ne se risque pas beaucoup en considérant l'action de la salure sur les *Artemia* comme une action purement directe sur les tissus sans qu'il y ait de modification fonctionnelle expliquant la variation de forme. M. Kowalewsky m'a montré il y a quelques années, dans le laboratoire de M. Metchnikoff, des têtards d'axolotl complètement colorés en rouge, quoique parfaitement vivants, au moyen d'une substance dont j'ignore la composition. Cette coloration disparaissait au bout de quelque temps d'existence dans l'eau pure et n'avait aucune influence apparente sur la physiologie générale des têtards, mais ce sont là des faits très rares et encore peu connus. Cope veut-il dire, en séparant la variation par physiogénèse de la variation par kinétogénèse, que l'*Artemia* de l'eau salée a éprouvé de la part du liquide ambiant une influence analogue à celle de la teinture sur les têtards, avec cette différence que la teneur en sel influait sur chaque cellule et modifiait sa forme au cours du développement, tandis que la teinture de M. Kowalewsky ne modifiait que la couleur des éléments histolo-

1. Kingsley, *Standard natural history*. Vol. II.
2. *Théorie nouvelle de la vie*, chap. XII, et *Bactéridie charbonneuse* (*Encyclopédie des aide-mémoire Léaute*), deuxième partie.

giques? Cela est possible, mais je ne sais pas jusqu'à quel point il serait légitime d'en conclure, contrairement à ce que Huxley reproche à Lamarck, d'avoir admis : « que les circonstances peuvent modifier directement la forme ou l'organisation des animaux, sans qu'elles opèrent en changeant leurs besoins, puis leurs actions par conséquent ». Au lieu de chercher si loin, il vaut peut-être mieux se dire que Cope a regrettablement restreint au *mouvement* la signification du fonctionnement organique; on ne peut guère considérer aujourd'hui aucun fonctionnement comme n'étant pas le résultat de réactions chimiques. Seulement quelques-unes de ces réactions chimiques s'accompagnent de phénomènes physiques extérieurs comme le mouvement, d'autres s'opèrent obscurément au sein des tissus sans attirer notre attention. Il faudrait donc donner plus de généralité que ne le fait Cope au principe de Lamarck en désignant sous le nom de kinétogénèse[1] toutes les variations par fonctionnement chimique ou physique et supprimant la physiogénèse, qui n'aurait plus de raison d'être, puisqu'elle n'est pas essentiellement différente de la kinétogénèse.

C'est à l'étude de la kinétogénèse que Cope consacre la majeure partie de son livre; il cite un très grand nombre d'exemples, tous très bien choisis et très intéressants, mais il suffit de les parcourir pour se rendre compte de la raison qui l'a déterminé à restreindre au mouvement la signification de fonctionnement organique. Cope est un paléontologiste et les parties squelettiques l'intéressent plus que toutes les autres parties des organismes animaux; or les parties squelettiques sont la charpente des organes de locomotion; il est donc bien naturel que leur étude donne l'idée d'attribuer une importance capitale au mouvement. Je renvoie le lecteur à ce chapitre très instructif du livre de Cope; la formation des articulations et l'origine des types dentaires sont des faits particulièrement intéressants que je ne puis malheureusement résumer ici; il y a aussi, à la fin du chapitre, des exemples, empruntés toujours au système squelettique de l'atrophie des organes par suite de la désuétude, mais ce sont des faits qu'il est impossible de rapporter brièvement; je me contente de citer un exemple d'acquisition mécanique d'un caractère morphologique : « Le professeur A. Hyatt a montré que le sillon dorsal de la coquille des céphalopodes est dû à la pression exercée par la région ventrale que l'enroulement de la coquille amène en contact avec cette partie. Il a montré que ce sillon persiste dans des cas où

1. En considérant le mouvement comme le symbole du fonctionnement, puisque toute réaction chimique est en réalité un mouvement.

la coquille est devenue au cours de l'évolution, *plus ou moins déroulée*, ce qui est un cas intéressant de caractère acquis transmis par hérédité. » Je reviendrai plus loin sur cet exemple très intéressant; je me contente pour le moment d'emprunter à Cope le résumé de son chapitre *Kinétogénèse* : « Sous le titre de Kinétogénèse (développement par le mouvement) il faut étudier l'effet de l'usage et de la désuétude. L'usage entraîne nécessairement l'évolution des caractères utiles; ces caractères sont utiles par suite de leur adaptation aux fonctions vitales des êtres qui en sont pourvus. Il est parfaitement bien connu cependant que tous les animaux et toutes les plantes possèdent plus ou moins de particularités qui ne sont pas utiles à leurs propriétaires; telles sont les mamelles des animaux mâles; les incisions découpant les feuilles et les pétales palmés ou pectinés chez les plantes; les organes rudimentaires de toutes les espèces; le grand allongement de la colonne vertébrale et spécialement de la série caudale de certaines espèces... Ces caractères et beaucoup d'autres peuvent être rangés dans des catégories correspondant à leur origine probable comme il suit :

1° Excès d'énergie de croissance. Exemples : les défenses recourbées du mammouth, les plumes allongées de quelques oiseaux.

2° Défaut d'énergie de croissance. A. Atavisme (molaire supérieure trituberculaire de certaines races d'hommes). B. Dégénération par désuétude (jambes et doigts rudimentaires de nombreux lézards, etc.... »

C'est uniquement dans la question de l'hypertrophie par l'usage et de l'atrophie par la désuétude que les explications des néo-lamarckiens présentent un intérêt réel [1]; je ne les suivrai donc pas sur le terrain de leurs autres considérations plus ou moins hypothétiques.

Ce n'est pas encore le moment de parler du rôle de la conscience dans l'acquisition des caractères nouveaux. Contentons-nous de savoir pour l'instant que les caractères s'acquièrent ou se développent par l'usage et disparaissent par la désuétude. Cela est hors de doute aujourd'hui, mais aussi cela n'aurait guère d'importance dans la formation des espèces, les caractères acquis étant purement individuels, si l'hérédité ne pouvait transmettre ces caractères acquis aux descendants de ceux qui les ont acquis, et en faire ainsi des

1. Cope résume les causes de variation comprenant la physiogénèse et la kinétogénèse dans la formule générale suivante : « Variations are caused by the interaction of the organic being and its environment », formule qu'il met en opposition avec celle dans laquelle il résume l'opinion des néo-darwinistes : « Variations are congenital or are caused by mingling of male and female germ-plasmas. »

caractères de race et d'espèce pouvant subsister (sauf l'atrophie par la désuétude), en dehors même des conditions où ils ont été acquis. C'est là qu'est le second point de controverse entre les néo-lamarckiens et les néo-darwiniens : Acquired variations may be inherited (N. Lamarck). Acquired variations may not be inherited (N. Darwin). Le chapitre suivant traitera de cette importante question, puis nous passerons au second degré d'explication néo-lamarckienne de l'acquisition des caractères nouveaux, au rôle de la conscience dans cette acquisition.

III. Hérédité des caractères acquis.

Tout le monde sait que les caractères des parents sont transmis à leurs descendants par le moyen des cellules reproductrices; le fils d'un chien est un chien, le fils d'un hareng est un hareng. La croyance à l'hérédité est fondée sur une multitude d'observations que l'on fait sans peine sur les plantes, les animaux et les hommes, et, aujourd'hui, personne ne songe à en mettre en doute la réalité. C'est un fait d'observation ordinaire que beaucoup, et même la plupart des caractères de structure d'une génération, sont transmis à sa descendance; et cela est vrai, non seulement pour les caractères physiques de structure qui sont macroscopiquement évidents, mais encore pour des fonctionnements d'organes qui dépendent de caractères histologiques microscopiques; telles sont les idiosyncrasies mentales ou musculaires, etc. Darwin a rassemblé dans son livre de la descendance de l'homme de nombreux cas de transmission héréditaire de tics de la face, des mains et d'autres parties du corps.

Mais c'est aussi un fait d'observation ordinaire, que certaines particularités des parents ne sont pas ou peuvent ne pas être transmises par hérédité, et parmi celles-là on peut compter non seulement des mutilations et des blessures, mais aussi des caractères normaux. C'est donc une question importante que de déterminer quels caractères peuvent, quels caractères ne peuvent pas être transmis par hérédité des parents à leurs enfants.

Weissmann et d'autres ont insisté sur ce point que les caractères récemment acquis par un organisme ne peuvent être transmis, qu'ils soient le résultat de conditions normales ou anormales. Pour soutenir cette manière de voir, il rappelle la séparation précoce, dans la vie embryonnaire, des éléments reproducteurs d'avec le reste de l'organisme et leur isolement continuel pendant la vie ultérieure, *de sorte qu'ils sont à l'abri des influences extérieures qui agissent sur le reste du corps*. Il insiste aussi sur la permanence de cet isolement

du plasma germinatif de génération en génération, isolement qui assure seulement la transmission des caractères *qu'il contient* et non de ceux qui appartiennent aux autres cellules de l'organisme constituant le corps ou *soma*. Les caractères qui sont transmis par hérédité et qui sont présents à la naissance sont appelés congénitaux, tandis que ceux qui apparaissent dans le soma sous l'influence des excitations extérieures sont appelés acquis [1]; Weissmann nie donc l'hérédité des caractères acquis.

En dehors du fait que des mutilations ou des blessures accidentelles du soma ne sont pas transmises par hérédité, on a souvent cité des cas variés de non-hérédité de mutilations répétées souvent et pendant de longues périodes de l'histoire du monde. Ainsi la rupture de l'hymen des femmes n'a pas été suivie de sa disparition; la pratique de la circoncision par les Juifs n'a pas été suivie par la disparition du prépuce dans cette race. L'action de se couper continuellement les cheveux, comme cela a lieu chez les hommes de certains pays, n'a pas diminué l'abondance de la chevelure. La pratique du pied bot artificiel chez les Chinoises d'une certaine classe n'a pas modifié héréditairement la forme du pied, etc.

Mais, dit Cope, ces observations négatives prouvent seulement que de telles modifications de structure *peuvent ne pas être transmises par hérédité*. Un seul exemple, rigoureusement observé et indiscutable, de transmission héréditaire d'une mutilation prouverait qu'il n'y a pas d'*impossibilité absolue* à l'existence d'une semblable transmission; or, des exemples authentiques de faits de cette nature sont acquis à la science et j'en citerai tout à l'heure quelques-uns que Cope a réunis dans son ouvrage. « Mais ce n'est pas à des mutilations, ajoute-t-il, que le paléontologiste [2] a affaire; la rupture de l'hymen et la circoncision et la plupart des mutilations peuvent arriver seulement une fois dans la vie d'un individu, et généralement elles ne produisent pas d'effet appréciable sur sa physiologie générale; de plus, la plupart des mutilations citées plus haut sont exécutées sur un sexe seulement. La question est tout autre quand il s'agit des caractères de structure dans lesquels nous observons les différences réelles entre les types d'animaux. La classification natu-

1. Si l'on réfléchit bien à la signification précise de cette assertion de Weissmann et si l'on remonte par la pensée, de génération en génération, jusqu'au protozoaire initial, on arrive avec Hartog à s'apercevoir que les caractères congénitaux de Weissmann se réduisent à ceux de ce protozoaire ancêtre et que la formation des espèces devient incompréhensible, les œufs d'aujourd'hui ne pouvant être qu'identiques à ces plastides primitifs.

2. J'ai déjà fait remarquer plusieurs fois au cours de cet article que Cope emprunte toujours de préférence ses exemples à la paléontologie.

relle est en grande partie basée sur les différences présentées par les organes de locomotion et de nutrition; *or ces organes fonctionnent chez les animaux pendant la plupart des heures de veille; leur mouvement est perpétuel et ne cesse qu'avec la mort*. Il est donc tout à fait déraisonnable de citer l'histoire des mutilations comme une preuve de l'impossibilité de la transmission héréditaire des caractères naturels résultant de causes naturelles souvent répétées et longuement continuées [1]. » Ce raisonnement très juste étant fait, Cope rappelle la kinétogénèse, c'est-à-dire le fait que, pour Lamarck et les néo-lamarckiens, les caractères de structure sont produits par l'usage et les autres excitations à la croissance. Or les exemples tirés de la paléontologie (et il y en a un très grand nombre dans la première partie du livre de Cope) montrent que les caractères ainsi produits déterminent une évolution *progressive* depuis les premiers temps géologiques jusqu'à nos jours. Il y a, dit-il, deux explications possibles de ce dernier phénomène : la première est que les caractères d'une génération sont transmis héréditairement à la génération suivante et que cette génération suivante développe lesdits caractères par l'action des mêmes excitations qui leur avaient donné naissance dans la génération précédente, déterminant ainsi une évolution progressive.

L'autre est que ces caractères de structure sont produits par chaque génération pour son compte personnel. « Il est évident (et nous allons retrouver ici la remarque de Hartog que j'ai précédemment signalée en note) que cette dernière hypothèse ne prévoit pas le développement additionnel d'un caractère dans une génération par rapport à la génération précédente...; en effet il suffit d'examiner l'histoire du développement embryonnaire des animaux pour voir qu'elle est absolument insoutenable. Car si quelques-uns ou la totalité de ces caractères acquis peuvent être constatés dans les premiers stages du développement, comme dans l'œuf, le fœtus, etc., il devient évident que ces caractères acquis ont été hérités [2]. Or, les recherches embryologiques ont abondamment démontré que tel est précisément le cas, et cela seul suffit pour permettre de répondre

1. Cope, *op. cit.*, p. 400.

2. Ici le raisonnement de Cope manque de logique quoiqu'il soutienne une thèse certainement excellente; il oublie que Weissmann et les néo-darwinistes ne sont pas des néo-lamarckiens et que l'acquisition des caractères par le fonctionnement n'est pas le fond de leur théorie, de sorte que l'apparition chez l'embryon (qui est encore à l'abri des influences extérieures) d'organes qui, d'après les néo-lamarckiens, doivent leur origine à des influences extérieures, est peut-être susceptible d'une explication adéquate aux théories néo-darwiniennes.

affirmativement à la question de la *possibilité* de la transmission héréditaire des caractères acquis; et, que cette réponse s'applique à tout temps et à toute évolution, cela résulte immédiatement de ce fait, mis en évidence par la paléotonlogie, *que tous les caractères aujourd'hui congénitaux ont été acquis à une période ou à une autre*[1]. »

Parmi les exemples que cite Cope à l'appui de la thèse que je viens de résumer, il y en a qui méritent d'être rapportés :

Les dents possèdent leur structure normale (que Cope a montré ailleurs résulter de la kinétogénèse) pendant qu'elles sont encore dans les alvéoles avant leur éruption. Dans quelques cas, on a vu l'évolution d'une dent de type primitif ancestral en une dent de type moderne [2].

J'ai déjà cité plus haut cette observation de Hyatt [3] que le sillon dorsal de la coquille des céphalopodes est dû à la pression exercée par la région ventrale que l'enroulement de la coquille amène en contact avec cette partie. Cope détaille tout au long les observations de cet excellent paléontologiste et elles sont tellement probantes que je voudrais pouvoir les citer sans en rien abréger; je vais essayer de les résumer en les simplifiant, dans quelques lignes.

On trouve dans les terrains très anciens des coquilles de céphalopodes qui ont la forme d'une corne de vache et dont la section transversale est à peu près circulaire, fig. 1, *a*; en suivant la série des fossiles de cette catégorie dans des terrains plus récents, on constate que ces coquilles, presque droites naguère, se sont enroulées de plus en plus à la manière d'une spirale d'Archimède; nous ne pouvons pas comprendre les raisons de cette transformation progressive, mais la présence de certains caractères communs permet de considérer comme démontré que les formes enroulées *descendent* des animaux à coquilles droites. Or, l'enroulement est tellement fort dans certains types, que les tours de spire successifs s'impriment les uns dans les autres, donnant naissance à ce sillon dorsal dont j'ai parlé plus haut, sillon dorsal dont la genèse mécanique est évidente, puisqu'il résulte sans conteste de la pression du tour de spire précédent sur le suivant (fig. 1, *b*).

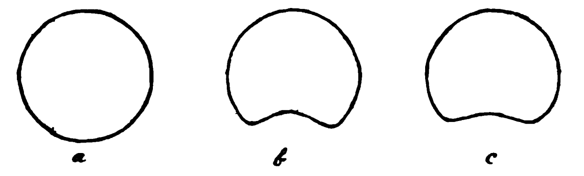
Tant que les animaux en question restent aussi nettement enroulés, les néo-darviniens peuvent prétendre avec Weissmann que ce caractère du sillon dorsal est acquis individuellement par chaque

1. Cope, *op. cit.*, p. 401.
2. Cope, p. 401.
3. *Proceedings American Philosophical Society*, vol. XXXII, p. 615.

céphalopode pour des raisons mécaniques évidentes, le contact des tours de spire.

Mais voilà qu'à une période plus récente de l'histoire du monde, les découvertes paléontologiques nous montrent que les descendants de ces céphalopodes à coquille enroulée ont subi un commencement de déroulement et ont maintenant la forme d'une spirale d'Archimède à tours de spire plus écartés les uns des autres et ne se touchant plus; et notez bien que des caractères communs permettent d'affirmer que ces céphalopoles à moitié déroulés descendent de ceux dont l'enroulement était beaucoup plus serré. Or, que doit-il arriver dans ces conditions?

Si, comme le veulent les néo-darwinistes, chaque individu acquiert ses caractères propres pour son compte personnel et sans hériter de ses ancêtres aucun caractère acquis, les tours de spire ne se touchant plus et ne se comprimant pas les uns les autres, leur section transversale doit être *circulaire*, comme le serait celle d'un long cylindre de boudin que vous disposeriez sur une table en une spirale d'Archimède à tours de spire *séparés*, autrement dit comme l'était celle de leurs grands ancêtres, dans les temps très anciens, avant que les conditions extérieures eussent déterminé



l'enroulement. Eh bien! ce n'est pas du tout cela qui arrive : *la section transversale a la forme d'un cercle échancré à cause de la persistance du sillon dorsal* (fig. 1, *c*). Or l'exemple actuel présente cette condition tout à fait avantageuse et d'ailleurs très rarement réalisée, que les raisons mécaniques de la formation de ce sillon sont d'une évidence palpable et que l'on peut être certain qu'elles n'existent plus pour les céphalopodes déroulés de la troisième période, chez lesquels cependant ce sillon dorsal est conservé comme une preuve indiscutable de l'hérédité possible des caractères acquis.

Autres exemples :

Certains éleveurs sont arrivés à diminuer la taille de quelques animaux de luxe au moyen d'une nourriture insuffisante; les descendants de ces êtres amoindris peuvent conserver leur petite taille pendant plusieurs générations, même lorsqu'ils sont très abondamment nourris. Cet exemple a moins de force que le précédent et les

néo-darwiniens peuvent l'expliquer sans peine en recourant uniquement au principe de la sélection naturelle. Il en est de même pour l'exemple que cite Cope de la rapidité croissante des chevaux élevés en vue des courses depuis un siècle.

Enfin, voici quelques cas d'hérédité de mutilation qui ne manquent pas d'intérêt et qui sont assez peu connus :

Une jument pleine reçut à un œil une blessure grave *suivie d'une violente ophtalmie*; elle mit bas une pouliche ayant l'œil correspondant avorté [1].

Un coq de combat perdit un œil ; peu après et *pendant que la blessure était encore en mauvais état*, il fut transporté dans un autre lot de poules de sa race, qui, fécondées par d'autres coqs, avaient eu des poussins normaux ; il leur donna des petits dont un grand nombre avaient un œil défectueux.

Une jument ayant eu un paturon fendu fut employée comme poulinière ; elle eut quatre poulains dont le second avait le même paturon fendu.

Une femme eut les rotules brisées et mal ressoudées pendant sa grossesse ; elle donna naissance, le mois après, à un fils qui présenta aux rotules des déformations identiques à celles qui résultaient chez elle-même de la soudure vicieuse des fragments de ces os [2]; cette dernière observation est de Cope lui-même.

Tous les exemples, normaux ou pathologiques, que je viens de citer mettent hors de doute la *possibilité* de la transmission héréditaire des caractères acquis. Cette possibilité étant établie, il s'agit d'expliquer comment elle a lieu, et je dois dire que la théorie de Cope n'est pas parmi les meilleures qui aient été proposées à ce sujet ; je vais cependant l'exposer en quelques lignes, parce qu'elle est adoptée par l'école néo-lamarckienne et aussi parce que je serai obligé d'y recourir pour expliquer quel rôle cette école accorde à la conscience dans l'évolution et la formation des espèces.

1. *Papers American Public Health Association*, II, p. 264. Cope, *op. cit.*, p. 431.
2. Cope, *op. cit.*, p. 434.

(*La fin prochainement.*) F. LE DANTEC.

LA VISION DROITE

Je me propose, dans cet article, non de présenter une théorie nouvelle, mais de remettre en lumière et de défendre une théorie méconnue. Je voudrais montrer qu'on la juge insuffisante parce qu'on la comprend mal, et que les explications qu'on lui substitue sont pleines d'obscurités et même de paralogismes; or il est nécessaire de faire justice de ces erreurs, parce qu'elles se trouvent dans des livres excellents, dans nos plus importants traités de physiologie, dans les manuels favoris des élèves et des étudiants, et que la haute autorité de leurs auteurs leur donne crédit. Au surplus, la question vient de redevenir actuelle, par suite d'expériences communiquées au récent Congrès de psychologie de Munich, par M. George M. Stratton (Berkeley, California) et publiées dans *The psychological Review*, nov. 1896 (Some preliminary experiments on vision without inversion of the retinal image).

On sait que l'image rétinienne est renversée : ce qui est en haut s'y peint en bas, ce qui est à droite s'y peint à gauche, comme dans une chambre noire. Comment se fait-il que nous voyions les objets non renversés, mais « dans leur position naturelle »?

Les solutions du problème sont difficiles à classer et même à bien saisir; la plupart des auteurs mêlent et fondent ensemble des théories différentes, donnant, à défaut d'une bonne, plusieurs explications d'un même phénomène. En général, il n'y aurait pas d'inconvénient à donner plusieurs raisons pour rendre compte d'un seul fait; mais, dans l'espèce, il s'agit d'expliquer le « redressement » d'une image; or si on explique ce redressement par un double mécanisme, l'image se trouve retournée deux fois, et par conséquent reste renversée. Pour débrouiller cette confusion, nous distinguerons entre les hypothèses qui placent le redressement avant la perception, en sorte que les objets sont, dès le commencement, perçus dans la position droite, et celles qui supposent que la perception visuelle est d'abord renversée, comme l'image, et qu'elle est ensuite redressée par une opération psychologique.

I

Les théories qui placent le redressement avant la perception peuvent se ramener à deux : la théorie de la projection, et celle des mouvements de l'œil.

Théorie de la projection. — Elle remonte à Képler. C'est Képler qui fit le premier la théorie de la construction des images sur la rétine, en comparant l'œil à la chambre noire, récemment découverte par J.-B. Porta (1589). La répugnance à admettre l'existence d'images renversées dans l'œil avait empêché Alhazen, Vitellion, Maurolycus, Porta, de déterminer avec exactitude la marche des rayons lumineux dans l'œil. Képler dit que cette difficulté l'arrêta longtemps. Quand il se fut assuré de la réalité du fait, il imagina que l'action des rayons lumineux sur la rétine est suivie d'une *réaction*, qui s'exerce en sens contraire, et qui est la vision. Elle coïncide avec le rayon lumineux, mais va de l'image à l'objet; et ainsi, c'est précisément parce que l'image est renversée que nous voyons l'objet droit [1].

On retrouve la théorie de la projection, longtemps oubliée, dans une note manuscrite de Rouget, insérée dans la thèse de M. Mathias Duval sur *la Rétine*; et depuis, elle se répète, comme une tradition sacrée, dans presque tous les traités généraux de physiologie. « L'explication est facile, dit M. Mathias Duval. Nous voyons les objets droits et non renversés, parce que notre esprit transporte à l'extérieur toutes les impressions qui se font sur la rétine, et en transporte tous les points *dans la direction que les rayons lumineux ont dû suivre* pour venir impressionner telle ou telle partie de la membrane sensible [2]. » *Notre esprit*, dit M. Mathias Duval, ce qui semble indiquer qu'il s'agit d'un acte psychique. Pour d'autres auteurs, c'est le *bâtonnet* qui reporte au dehors dans le champ visuel l'impression reçue. Voilà un bâtonnet bien fort en optique, et qui sait construire exactement et instantanément, sans erreur ni hésitation, la marche d'un rayon à travers les milieux transparents de l'œil! Mais si c'est notre esprit, la difficulté n'est pas moindre : la vision d'un point exigerait la science infuse et l'application instantanée des lois de l'optique.

Le plus souvent, on part de ce fait que la sensation est extério-

1. Les recherches de Képler sur la vision se trouvent dans J. Kepleri *Ad Vitellionem paralipomena quibus astronomiae pars optica traditur*, Francfort, 1604.

2. *Cours de physiologie*, 1892, p. 620. Même texte dans M. Duval et P. Constantin, *Anatomie et physiologie animal*[illegible]894, p. 355.

risée, par un « acte psychique », disent les uns [1], par un « mécanisme physiologique », disent les autres [2], acte ou mécanisme qu'on ne se préoccupe pas d'analyser. Chaque impression élémentaire est reportée dans le champ visuel selon une direction qui est le rayon visuel. Cette direction est sensiblement normale à la rétine; tous les rayons visuels se rencontrent donc à peu près en un point qui est le centre de courbure de la membrane. Dès le XVIII[e] siècle, divers auteurs tentèrent de déterminer le point de concours des rayons visuels. Robert Smith [3] et Porterfield [4] proposèrent des méthodes différentes, auxquelles d'Alembert appliqua le calcul, ce qui eut pour résultat d'en démontrer l'inanité; il est vrai que les calculs de d'Alembert sont fondés sur des valeurs fort inexactes des courbures et des indices de réfraction. Brewster [5] reprit la question et ne fut pas plus heureux.

La plupart des physiologistes semblent attacher une grande importance à ce fait que la projection de chaque perception élémentaire dans le champ visuel selon une direction normale à la rétine, ne se fait pas seulement quand l'excitant est le rayon lumineux, comme dans la vision normale, mais encore quand cette membrane est excitée d'une manière quelconque. Les phosphènes, ces lueurs qu'on provoque en comprimant avec le doigt la partie externe du globe oculaire, apparaissent du côté interne. Quand nous regardons un objet brillant assez longtemps pour fatiguer la rétine, l'image consécutive qu'on voit les yeux fermés n'est pas renversée. Dans les expériences d'Helmholtz sur l'électrisation de l'œil, la papille se dessine sous forme d'un disque, soit obscur sur fond violet blanchâtre, soit bleu clair sur fond sombre, suivant que le courant est ascendant ou descendant; la tache jaune apparaît aussi, tantôt sombre sur fond clair, tantôt claire sur fond obscur, selon la direction du courant. Or le sujet électrisé voit sa papille en dehors de sa tache jaune, tandis qu'elle est en dedans. Ainsi soit dans la vision ordinaire, soit plus généralement dans le cas d'une excitation quelconque du nerf optique, à la région inférieure de la rétine correspond la région supérieure du champ visuel, à la droite de la première la gauche du second, et réciproquement.

Ces faits ne prouvent rien relativement à la question qui nous

1. Landois, *Traité de physiologie humaine*, trad. Moquin-Tandon, Reinwald, 1893, p. 817.
2. Rougel, dans Mathias Duval.
3. *A complete system of Optics*, Cambridge, 1738, t. II.
4. *A treatise on the Eyes, the manner and phenomena of vision*. Edinburgh, 1759, t. I.
5. *Bibliothèque universelle* de Genève.

occupe; ils l'élargissent sans la résoudre. Quelle que soit la solution proposée, elle devra être valable pour les images entoptiques aussi bien que pour les autres, car ce qui est en cause, c'est la situation du point excité, non la nature de l'agent excitateur.

Rouget a prétendu que les rayons lumineux, avant d'impressionner la rétine, la traversent et se réfléchissent sur le « miroir choroïdien ». Aussi les cônes et les bâtonnets forment-ils la couche la plus externe de la membrane, tandis que les filets émanés du nerf optique en forment la couche la plus interne; l'extrémité libre des bâtonnets est dirigée vers la choroïde et non vers le centre de l'œil. MM. Beaunis, Mathias Duval, et plusieurs autres, citent cette théorie de Rouget à l'appui de la théorie de la projection. Mais si l'on se reporte au texte de Rouget, on n'y trouve rien de plus que ce que je viens d'exposer : les images entoptiques prouvent que les impressions sont extériorisées dans la direction des axes des bâtonnets, il n'est donc pas étonnant qu'il en soit de même pour les images de la vision ordinaire. La théorie du « miroir choroïdien » est fort contestable[1]. Loin d'être un miroir réflecteur, le pigment choroïdien absorbe si complètement la lumière qu'il n'est peut-être aucune substance naturelle qui soit si voisine du noir absolu. Il semble avoir au contraire pour fonction d'empêcher toute réflexion nuisible, comme le noir mat dont on peint l'intérieur des instruments d'optique. Mais quand même il y aurait réflexion sur la choroïde, je ne vois pas quelle relation cette réflexion pourrait avoir avec le « redressement » des images. Que l'excitation atteigne le bâtonnet par une extrémité ou par l'autre, ce n'est pas une raison, ce semble, pour que le point lumineux soit *projeté* ou reporté dans le champ visuel dans une direction plutôt que dans une autre. Au contraire, indépendamment du renversement de l'image, les rayons lumineux, réfléchis sur la choroïde, devraient sembler venir de derrière la tête. La difficulté, s'il y en avait une, serait accrue par la réflexion choroïdienne.

On admet, en somme, deux sortes de rayons : le *rayon lumineux*, qui est la direction selon laquelle se propagent les ondes lumineuses, et le *rayon visuel*, qui est la direction selon laquelle la perception est projetée au dehors. Le premier rayon est bien connu; on sait comment il se réfracte à travers les milieux transparents hors de l'œil, puis dans l'œil. Le second est moins connu, mais on pense qu'il passe sensiblement par le centre optique de l'œil. De même qu'il y a un entre-croisement de tous les rayons lumineux qui produit le renversement de l'image, de même il y a un entre-croisement de

1. Voir l'art. Rétine, par Nuel, dans le dictionnaire de Dechambre.

tous les rayons visuels qui en produit le redressement. « De cette façon, dit Rouget (et cette phrase est répétée par presque tous les auteurs), le renversement physique, résultant de l'entre-croisement des rayons lumineux au point nodal, est compensé et annulé. En un mot, l'image renversée par les conditions optiques de l'œil est redressée par le mécanisme physiologique des sensations reportées à distance du point excité. »

Mais comment la direction du rayon visuel est-elle donnée? A quel signe reconnaissons-nous dans quelle direction la perception doit être projetée au dehors? Voici, à ce sujet, une curieuse hypothèse complémentaire que je trouve dans Viault et Jolyet [1] et dans Beaunis [2].

« Les rayons lumineux, disent Viault et Jolyet, sont rectilignes; pour connaître leur direction, il suffira donc de connaître deux de leurs points. Il doit donc exister dans l'appareil visuel une disposition qui permette de résoudre ce problème. » Dans l'œil composé des articulés, le filet nerveux se termine par un bâtonnet en forme de cône allongé, ordinairement étranglé encore à sa partie moyenne, et isolé dans une gaine de pigment. Cette disposition « ne permet l'accès aux rayons lumineux que suivant une direction toujours la même. L'impression marche d'une extrémité à l'autre de l'élément nerveux en agissant successivement sur des points contigus placés en série linéaire suivant l'axe de l'élément, et il est permis de supposer que c'est par ce mécanisme qu'est fournie la notion de la rectilignité des rayons lumineux. Nous trouvons dans l'œil des vertébrés une disposition tout analogue. Les cônes et les bâtonnets sont aussi des éléments rectilignes à travers lesquels l'action lumineuse se transmet d'une extrémité à l'autre et peut donner la notion d'un mouvement qui se propage en ligne droite. Ici il faut faire remarquer que les cônes et les bâtonnets sont séparés par les expansions pigmentées des cellules de revêtement de la rétine; ils ne reçoivent donc de rayons lumineux que suivant leur axe. En somme, toute excitation d'un élément terminal rétinien donnera l'impression d'un rayon lumineux dirigé suivant l'axe prolongé de l'élément. Or les cônes et les bâtonnets sont ordonnés suivant les rayons de courbure de la rétine, dont le centre de courbure coïncide à peu près avec le centre optique du cristallin. Par conséquent, les rayons lumineux des objets vus nettement arrivent suivant l'axe prolongé des cônes et des bâtonnets, puisqu'ils passent par le centre

1. *Traité élémentaire de physiologie humaine*, 2[e] éd., 1894.
2. *Éléments de physiologie humaine*, 1896, t. II, p. 563.

optique (points nodaux) du cristallin. Les éléments terminaux de la rétine donnent alors l'impression de la direction réelle des rayons lumineux, puisqu'ils sont adaptés à percevoir toute excitation comme dirigée suivant leur axe. Ce n'est donc pas l'image formée sur notre rétine, l'optogramme, que nous voyons; nous ressentons des vibrations lumineuses dont nous reportons (projection) la cause à l'extérieur, grâce à un mécanisme physiologique préétabli. La preuve en est que.... », suit l'exposé des faits relatifs aux images consécutives et aux phosphènes.

La théorie est plus accentuée et plus complète dans Beaunis. « La rétine, dit-il, transmet au sensorium, non seulement l'excitation nerveuse qui constitue la sensation lumineuse, mais la *direction* du rayon excitateur, et, comme le fait remarquer Béclard, l'excitation n'a pas lieu sur une surface mathématique, mais suivant une ligne, suivant l'axe du cône ou du bâtonnet, et cette ligne nous indique la direction *linéaire* du rayon lumineux. » Ainsi la rétine serait organisée de manière à percevoir les trois dimensions de l'espace; il existerait un sens de la direction des rayons lumineux, et l'organe de ce sens serait l'article externe du bâtonnet : « De même que les excitations successives » — ou simultanées, je pense — « de points contigus de cette membrane situés en série transversale nous donnent la sensation d'une ligne transversale, de même les excitations successives de points contigus disposés en série suivant l'axe d'un cône ou d'un bâtonnet nous donneraient la sensation d'une ligne dirigée dans l'espace suivant la prolongation de l'axe de ce cône, c'est-à-dire la direction du rayon lumineux. »

Si l'on objecte que les impressions dans le sens de l'axe appartiennent au même élément, cône ou bâtonnet, et ne peuvent par conséquent donner qu'une sensation unique, M. Beaunis répond en invoquant la structure lamellaire de l'article externe, composé de disques empilés comme des pièces de monnaie, et qu'on peut supposer séparément impressionnables.

La difficulté de concevoir un sens de la direction ne doit pas trop nous arrêter; sans doute la direction n'est pas un agent capable d'exciter un organe; mais il est manifeste aussi que la vision d'une ligne transversale est formée par l'excitation d'une multitude de bâtonnets individuellement impressionnés, et que nous ne savons pas comment ces impressions s'ordonnent pour nous en série. Le mystère n'est pas plus grand si les segments de l'article externe du bâtonnet sont séparément impressionnables. Malgré tout ce qu'on a écrit sur la perception de l'étendue, nous en sommes encore réduits à avouer notre ignorance. Mais ce qui est plus embarrassant, c'est

que les éléments discoïdes de l'article externe du bâtonnet ne sont pas reliés aux centres nerveux par autant de filets distincts.

Quelle que soit la valeur de cette hypothèse, elle n'améliore pas sensiblement la théorie de la projection. En effet, le défaut de cette théorie est d'être une pure tautologie. Il faut remarquer que le rayon *visuel* n'a pas de réalité physique; le rayon lumineux est bien un phénomène physique, mais le rayon visuel est un phénomène psychique, c'est un rayon qui ne se réfléchit ni ne se réfracte; c'est la direction dans laquelle *nous voyons*. Dire que le redressement des images est produit par la marche en sens inverse des rayons lumineux et des rayons visuels, c'est répondre à la question par la question, c'est expliquer la direction dans laquelle nous voyons par la direction dans laquelle nous voyons, c'est dire que l'image est redressée parce qu'elle est redressée [1].

II

Théorie des mouvements de l'œil. — On l'attribue généralement à Lamé. Voici pourtant tout ce qu'on trouve à ce sujet dans le *Cours de physique* [2] de Lamé : « Nous jugeons l'objet droit par la conscience des différents mouvements que nous sommes obligés d'imprimer aux axes optiques de nos yeux pour regarder successivement les différentes parties de cet objet en les abaissant de son sommet à sa partie inférieure ».

D'après la théorie des mouvements de l'œil, nous ne prenons connaissance des situations des objets qu'en les parcourant du regard. Nous devons lever les yeux pour voir les cimes des arbres, les abaisser pour voir le sol. Il ne s'agit pas ici d'une éducation de la vue par le toucher ou le sens musculaire; nous ne corrigeons pas par l'expérience des perceptions d'abord fautives; c'est par l'expérience du mouvement des yeux que nous acquérons notre première

1. L'habitude d'opposer l'image rétinienne à l'objet conduit à de singulières méprises. « A chaque partie du *champ rétinien*, dit un de nos meilleurs manuels, correspond une partie du *champ visuel* extérieur, et ces deux champs sont liés si nécessairement l'un à l'autre, que tout ce qui se passe dans le premier est reporté au second dans la place qu'il doit y occuper. » Il est incorrect de parler d'un *champ rétinien* par opposition au champ visuel, car un champ, c'est un angle, ou plutôt un cône, tandis que la rétine est une surface; le champ visuel, c'est la *grandeur apparente* de la totalité du *visum*. Mais que faut-il penser de cette phrase d'un autre traité de physiologie : « Tous les points de la rétine sont ainsi projetés sur une *surface* située au-devant de l'œil. On appelle *champ visuel* la projection extérieure et renversée de la rétine. Le champ visuel paraît donc droit, puisque l'image rétinienne renversée y est projetée en sens inverse » ?

2. T. II, 33e leçon, § 520.

notion de la situation des objets. S'il en est ainsi, le renversement des images rétiniennes est nécessaire à la vision droite. Les mouvements du globe oculaire sont des mouvements de rotation ; *lever* les yeux, c'est les faire tourner autour d'un axe transversal, en sorte que le fond de l'œil s'abaisse quand la cornée s'élève. Pour que l'image d'un point plus élevé, par exemple la cime d'un arbre vienne se faire sur la tache jaune, il faut que le diamètre antéro-postérieur de l'œil se place dans la direction de ce point, et par conséquent que la tache jaune s'abaisse. Si l'image n'était pas renversée, il faudrait lever les yeux pour voir en bas, les diriger à gauche pour voir à droite, et réciproquement. C'est ce que nous faisons en regardant dans un microscope : si, la préparation étant immobile, nous examinons successivement les divers points qui apparaissent dans le champ de l'instrument, nous regardons à droite ce qui, dans l'objet, est à gauche, en haut ce qui est en bas.

La théorie des mouvements de l'œil, objecte Longet [1], suppose que nous ne voyons à la fois, l'œil étant immobile, qu'un point de l'objet, et que nous ne pouvons voir une ligne, par exemple, qu'en faisant passer successivement l'image de chacun de ses points sur la tache jaune. Il est vrai que nous ne voyons distinctement à la fois qu'une petite partie de l'objet, mais l'œil immobile perçoit, avec plus ou moins de netteté, une étendue considérable dans laquelle les objets sont distribués ; en un mot, il y a un champ visuel. Si les mouvements sont fort importants pour nous renseigner sur les situations, toutefois il y a déjà des situations dans le champ visuel de l'œil immobile.

III

Expérience de M. Stratton. — Dans la théorie de la projection, comme dans celle des mouvements de l'œil, le renversement des images rétiniennes est nécessaire à la vision droite. Il suffit donc, pour condamner définitivement ces deux théories, de prouver que la vision droite est possible sans renversement des images rétiniennes. C'est ce qui résulte d'une expérience communiquée au Congrès de Munich en août 1896 par M. George Stratton.

Le sujet en expérience (M. Stratton lui-même) s'astreignit à porter constamment devant les yeux un système de lentilles disposées de manière à donner des images renversées, sans laisser pénétrer d'autres rayons que ceux qui passaient par ces lentilles. L'image rétinienne se trouvait ainsi redressée. La difficulté d'obtenir la

1. *Traité de physiologie*, 1869, t. II, p. 889.

superposition des deux images optiques fit renoncer à expérimenter sur la vision binoculaire. En conséquence, les verres de l'œil gauche furent couverts de papier noir. L'appareil fut porté sans interruption (excepté la nuit et une fois les yeux clos), depuis trois heures de l'après-midi du premier jour jusqu'à midi du troisième jour. L'expérience dura en tout — soustraction faite des heures de repos — environ vingt et une heures et demie. L'observateur passa tout ce temps à la maison, regardant dans la rue par la fenêtre, ou observant les mouvements de ses mains et de ses pieds, cherchant à saisir et à toucher les objets en les voyant, étudiant les changements visuels produits par des mouvements de la tête ou du corps entier. « D'abord, toutes les images visuelles semblèrent renversées et illusoires. Le sujet se représentait mentalement les choses, non comme il les voyait, mais comme il les aurait vues avec la vision normale. » Plus tard, les objets actuellement vus semblèrent réels, tandis que les objets imaginés continuaient à être représentés comme ils étaient vus dans la vision normale. Plus tard encore, « les objets placés en dehors du champ visuel commencèrent à être représentés mentalement d'après la nouvelle vision anormale; ils se peignaient comme ils apparaîtraient si le présent champ visuel était déplacé ou élargi pour les contenir ». Les parties du corps qui ne pouvaient être vues continuèrent longtemps à être représentées plus ou moins distinctement d'après l'ancienne vision normale; « mais les pieds et les mains furent à la fin *sentis* là où ils étaient actuellement *vus* ». Par moments, tous les objets visibles semblèrent être droits, mais comme si on les voyait la tête en bas, ainsi qu'il arrive aux petits garçons qui s'amusent à regarder entre leurs jambes. « L'expérience révéla ainsi un rapide rétablissement de l'accord entre les localisations tactiles et visuelles, moins rapide cependant pour les cas où de nouvelles expériences visuelles ne pouvaient pas abolir la représentation normale depuis longtemps établie (cas de la tête et des épaules). Même il arriva au sujet d'avoir le sentiment que le champ visuel *n'était pas retourné*, ce qui prouve que la vision droite n'a pas pour condition le renversement de l'image rétinienne [1]. »

1. Cet article était écrit (janvier 1897) quand M. Stratton dut défendre ses conclusions contre M. James H. Hyslop, de Columbia University, qui s'obstine à chercher de nouvelles formules de la théorie de la projection. Il tient à « distinguer fonctionnellement » le rayon lumineux (ray-line) et la ligne de référence (reference-line), bien qu'elles puissent coïncider. Il critique l'expression de projection dans l'espace, qui implique que l'espace est donné indépendamment de la perception; mais, sauf cette réserve, il accepte la théorie de la projection, « dans sa réelle conception et intention ». (*The psychological Review*, février-mars 1897.) Il reproche à M. Stratton d'avoir mal posé la question, en y voyant

IV

Théorie de l'éducation de la vue. — Ainsi ni la théorie de la projection, ni celle des mouvements de l'œil n'expliquent la vision droite; l'expérience de M. Stratton montre d'ailleurs que l'orientation que nous attribuons aux objets vus est indépendante de l'orientation de l'image rétinienne. Examinons maintenant l'hypothèse d'après laquelle le redressement n'est pas antérieur à la perception, mais postérieur. D'après Le Cat, chirurgien-philosophe rouennais du XVIII[e] siècle, plus connu par ses opérations de lithotomie que par son *Traité des sensations*, nous verrions d'abord les objets renversés; mais par suite d'une éducation de la vue par le toucher nous nous habituerions à juger que les objets sont réellement dans une situation inverse de celle où nous les voyons. « Le grand maître que l'âme a suivi dans cette réforme est le sentiment du toucher. Cette seule sensation est le juge compétent, le juge souverain de la situation des corps; c'est ce maître qui le premier nous a dit que nous marchions debout, et qui, sur cette première règle, nous a donné la véritable idée de la situation des autres corps. L'âme a été convaincue par les démonstrations de ce sens; car elles sont sans réplique, et elle sait d'ailleurs que les yeux sont en cela fort trompeurs. Elle a donc dit : Puisque Pierre, que mes mains et la propre situation de mon corps m'ont démontré être debout, m'envoie dans l'œil une image renversée, dorénavant je jugerai droits tous les objets qui se peindront renversés dans l'œil, et je jugerai renversés tous ceux qui s'y peindront droits; le jugement de raisonnement a bientôt été suivi du jugement d'habitude, et l'habitude une fois établie, c'est une énigme à deviner que la façon dont l'âme peut voir, c'est-à-dire juger, les objets droits quoiqu'ils soient renversés dans l'œil [1]. »

Il est étrange que plusieurs auteurs qui adoptent la théorie de la projection, ne s'y tiennent pas, comme s'ils en sentaient l'insuffisance. Ils ajoutent qu'une éducation de la vue est nécessaire. « Il y a probablement là un effet de l'habitude et de l'éducation des sens. Ne nous suffit-il pas, en effet, de faire des préparations sous le microscope composé, qui renverse les images, pour apprendre à diriger, sans réflexion, nos mouvements d'après une perception

une affaire de coordination de l'expérience motrice, tactile et visuelle, tandis que le problème est exclusivement visuel. M. Stratton répond qu'en considérant la vision comme un tout, le problème ne peut même pas être posé.

1. Le Cat, *Traité des sensations et des passions en général et des sens en particulier*, 2[e] édition, 3 vol. Paris, 1767, t. II, p. 417.

visuelle qui est l'inverse de celle à laquelle nous sommes habitués ? » (M. Duval, *loco cit.* — Duval et Constantin, *loco cit.*) Le maniement du microscope composé constitue en effet une expérience très analogue à celle de M. G. M. Stratton; et tous ceux qui s'y sont exercés ont réussi, dès la première ou la seconde séance, à mouvoir le porte-objet de la manière convenable. Mais alors que signifie la théorie de la projection? Il faut choisir. Ou nous voyons les objets droits, parce que l'image rétinienne renversée est renversée de nouveau, c'est-à-dire redressée, par sa projection dans le champ visuel; alors aucune éducation n'est nécessaire. Ou nous redressons les images par un acte psychique, un jugement devenu habituel; alors la théorie de la projection est fausse.

La théorie de Le Cat présente une difficulté sérieuse. Les aveugles-nés, opérés de la cataracte, devraient voir d'abord les objets renversés. Non seulement on n'a jamais rien signalé de semblable, mais on rapporte des cas d'aveugles de naissance, qui, au moment où la vue leur fut rendue, virent aussitôt les objets droits. « Nous pouvons en donner l'explication, dit M. Mathias Duval, en supposant que ce retournement est devenu pour l'œil une propriété héréditaire. » L'hérédité est un artifice commode. Elle ressemble ici à une échappatoire; il ne faut user qu'avec réserve de ces hypothèses accessoires par lesquelles on soustrait son hypothèse principale au contrôle de l'expérience.

Ne devrait-on pas en dire autant de l'éducation des sens? On conçoit que l'éducation d'un sens l'enrichisse de *perceptions acquises*, c'est-à-dire de perceptions nouvelles qui s'ajoutent à ses perceptions propres ou *naturelles*. Il n'est pas aussi facile d'admettre que, par ce moyen, soient changées les données immédiates d'un sens. La perception acquise est un jugement interprétatif, et le passage du signe à la chose signifiée peut devenir si familier que nous croyions percevoir immédiatement la chose signifiée, tandis qu'il faut un effort pour retrouver la perception du signe. Ainsi nous voyons, non la profondeur, la distance et le relief des objets, mais la perspective et le clair-obscur; c'est-à-dire que nous voyons une projection graphique des objets sur une surface, et que les diverses surfaces colorées nous paraissent plus ou moins éclairées suivant l'angle sous lequel elles reçoivent et nous réfléchissent la lumière. Nous sommes si bien exercés à juger de la distance et du relief d'après ces signes que nous croyons percevoir immédiatement la distance et le relief. Notre jugement utilise encore pour cela un autre signe, la non-identité et l'imparfaite coïncidence des deux images dans la vision binoculaire, comme le démontre le stéréoscope; ici encore il y a un

jugement d'interprétation auquel l'habitude donne l'apparence d'un jugement de perception. Il en est de même de la distance et de la direction du son, de la localisation tactile dans l'expérience d'Aristote, et dans bien d'autres cas. Mais jamais l'éducation d'un sens n'a pour effet d'en changer les perceptions propres; elle ne fait que les compléter, que les rendre plus significatives. Ce qui est donné est donné; nous en tirons parti avec plus ou moins de sagacité; mais nous ne pouvons, par aucune éducation, percevoir le contraire de ce qui est donné.

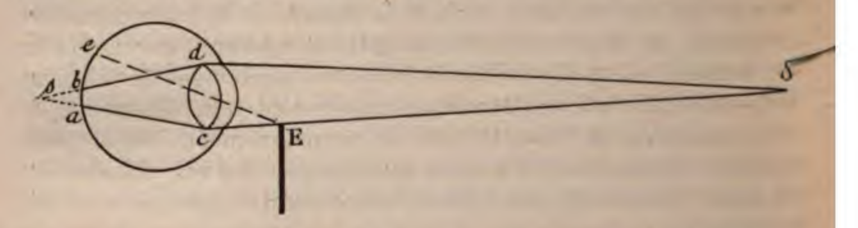
L'éducation des sens est une habitude. Or l'habitude n'est que la fixation, la persistance automatique d'un acte primitivement réfléchi. Elle n'a pu se former que si cet acte lui-même a pu exister. Est-il possible d'admettre que nous puissions volontairement, par réflexion et par raisonnement, intervertir l'ordre de nos perceptions visuelles, — non pas juger que ce que nous voyons en haut est en bas, et réciproquement, — mais voir en haut ce que nous voyons en bas, et en bas ce que nous voyons en haut? Quand on s'exerce au microscope composé, on arrive très rapidement à manier le porte-objet sans hésitation ni réflexion, mais on n'arrive pas à voir l'image dans une autre orientation que celle qui résulte de la construction de l'instrument.

Le Cat appuie sa théorie sur une expérience qui vaut la peine d'être exposée et discutée, car elle est curieuse et paraît complètement oubliée. La voici :

« Mettez une lumière à une médiocre distance d'un corps poli et très convexe, de façon qu'il vous en revienne un petit point lumineux. Pour réussir plus sûrement, empêchez que la première lumière ne tombe sur vos yeux; fermez ensuite un œil et regardez le point lumineux *en rêvant*, c'est-à-dire l'œil relâché ou dilaté; ce point vous paraîtra plus gros et rayonné : alors, si vous placez votre doigt à droite de l'œil ouvert, et que vous l'approchiez de l'axe de cet œil de droite à gauche pour couvrir ce point lumineux, vous verrez distinctement l'ombre de votre doigt venir au contraire de gauche à droite et passer sur le point lumineux dans ce sens opposé à la direction que vous lui donniez : si vous faites ensuite passer devant le point lumineux votre doigt de gauche à droite, son ombre y passera de droite à gauche : enfin, si vous l'y faites passer de haut en bas ou de bas en haut, son ombre passera toujours en sens contraire sur le point lumineux. » (P. 419.)

Le Cat en conclut que nous voyons encore les objets renversés dans les cas exceptionnels pour lesquels l'éducation de notre sens visuel n'est pas faite.

J'ai répété sans aucune peine l'expérience de Le Cat. Il suffit pour cela de considérer n'importe quel point brillant à une distance moindre que celle du *punctum remotum*; mais il faut le regarder « en rêvant », c'est-à-dire sans accommodation, ce qui arrive au bout de quelques secondes de fatigue. Le foyer conjugué du point se trouve alors en arrière de la rétine, de sorte que la membrane sensible reçoit des cercles de diffusion et que le point paraît « grossi et rayonné ». Cette condition est nécessaire. Dans une note de la seconde édition, qui est de vingt-six ans postérieure à la première[1], Le Cat raconte qu'étant devenu presbyte, il n'a plus besoin de regarder « en rêvant » le point lumineux pour le voir élargi et rayonné, car il le voit tel naturellement. Il ajoute que le phénomène cesse de se produire s'il regarde avec des lunettes ou à tra-



vers un trou d'épingle percé dans une carte. En effet, dans le premier cas, les cercles de diffusion cessent de se produire, parce que les verres convergents ramènent le foyer conjugué du point sur la rétine; dans le second, la carte percée d'un trou est un diaphragme qui diminue considérablement le diamètre des cercles de diffusion.

La figure ci-dessus permet de se rendre compte très aisément du phénomène.

S est un point lumineux dont le foyer conjugué est en *s*, en arrière de la rétine. La membrane sensible reçoit donc un cercle de diffusion *ab*. Si l'écran *E*, qui fait sur la rétine son image en *e*, se rapproche de l'axe de l'œil de bas en haut, deux phénomènes se produisent. D'abord l'image *e* se rapproche de l'image *ab* de haut en bas; et comme nous voyons les objets en sens inverse des images rétiniennes, nous voyons l'écran se mouvoir de bas en haut, comme il se meut en effet. Mais, en même temps, l'écran *E* intercepte le rayon *Sca*, qui impressionne la partie inférieure de la rétine; par conséquent, c'est la partie supérieure de l'image diffuse de *S* qui paraîtra échancrée par le passage de l'écran.

1. La première édition est de 1741, la seconde de 1767; voir la note additionnelle, t. II, p. 418.

En faisant l'expérience, on voit très bien, à mesure que l'écran avance, la zone de lumière diffuse qui entoure le point lumineux, envahie en sens inverse, et comme mangée par une ombre très nette, à peu près comme le disque de la lune ou du soleil dans une éclipse.

Le Cat nous avertit que « l'expérience sera encore plus sensible si, au lieu de votre doigt, vous passez devant votre œil une dentelle dont le réseau soit à grands jours. Vous verrez passer successivement tous les filets de ce réseau sur le point lumineux, dans un sens contraire au mouvement que vous donnerez à cette dentelle. Il arrivera la même chose si, au lieu du réseau, vous passez une ou plusieurs épingles successivement, ou un peigne à dents fort écartées. » (P. 621.) On obtient un bon résultat avec des fils parallèles tendus sur un cadre de carton, distants de 6 à 8 millimètres environ. Il est alors facile de distinguer des ombres très larges et très diffuses, qui passent dans le sens du mouvement de la carte, et d'autres ombres, très étroites et très nettes, qui passent sur le point lumineux en sens inverse de ce mouvement. Les ombres larges et diffuses sont les images rétiniennes *e* des fils. Comme ces fils sont très près de l'œil, bien en deçà de la limite de la vision distincte, ils paraissent très élargis, et on voit le point lumineux à travers. Les ombres étroites et nettes sont dues à l'interruption partielle du cône de rayons qui va projeter sur la rétine l'image élargie du point lumineux.

Il est à remarquer que les myopes sont dans des conditions défavorables pour faire cette expérience; car, pour eux, le point lumineux doit être placé très près de l'œil pour que le foyer conjugué se trouve en arrière de la rétine; l'effort d'accommodation nécessaire pour l'y ramener est si faible qu'il est difficile de le supprimer, à moins d'employer l'atropine; et même alors, les cercles de diffusion étant très petits, le phénomène est difficile à observer.

J'ajouterai qu'il y a avantage à se placer dans l'obscurité; car, en pleine lumière, le rétrécissement de la pupille diminue le diamètre des cercles de diffusion, à peu près comme la carte percée d'un trou d'épingle.

On le voit, l'expérience de Le Cat n'a pas du tout la signification qu'il lui avait d'abord attribuée. Lui-même l'avoue, dans la note de la 2e édition, et essaie une autre interprétation encore moins satisfaisante. Néanmoins l'expérience elle-même méritait d'être tirée de l'oubli.

V

Conclusion. — Il reste donc à conclure qu'il *n'y a pas* redressement des images, ni avant ni après la perception. Nous sommes conduits à la seule théorie qui n'en ait pas besoin, celle de Berkeley (*Nouvelle théorie de la vision*, §§ 111-120), de Johann Müller, de son élève Volkmann, théorie adoptée, en quelques paroles très laconiques, mais très nettes, par Helmholtz : « Admettre que les sensations visuelles seules, sans le secours d'une expérience préalable, soient susceptibles de nous fournir des représentations de directions déterminées des objets que nous voyons, c'est faire, ce me semble, une hypothèse parfaitement inutile... En effet, notre conscience naturelle ignore complètement jusqu'à l'existence de la rétine et la formation des images optiques : comment saurait-elle quelque chose de la perception des images qui s'y forment ? »

« Rien n'est renversé, dit Volkmann, si tout est renversé. » Disons plutôt que rien n'est ni droit ni renversé dans le champ visuel pris tout entier et tout seul ; car les mots droit et renversé n'ont qu'un sens relatif. Si je voyais, dans le champ visuel, les racines d'un arbre se dresser vers le ciel et le feuillage s'enfoncer dans la terre, je verrais l'arbre renversé, mais je vois toujours les racines plonger dans la terre, du côté où je vois mes pieds ; je vois le feuillage du côté où je vois les toits des maisons, et le ciel, les nuages ou les étoiles. Les situations relatives sont conservées dans l'image rétinienne, puisque tous les points de cette image se forment d'après les mêmes lois optiques, et s'obtiennent par la même construction. Il faut donc dire que les mots *droit* et *renversé* N'ONT PAS DE SIGNIFICATION, quand on les applique à toute la vision et à la seule vision. A la question : Pourquoi voyons-nous les objets droits? on ne peut faire aucune réponse raisonnable, parce que la question est absurde : nous ne voyons pas les objets droits plutôt que renversés.

« Les objets de la vue et du toucher, dit Berkeley, forment deux séries d'idées fort différentes l'une de l'autre. Nous appliquons indifféremment aux objets de la première ou de la seconde espèce les termes de haut ou de bas, de droite ou de gauche, et autres analogues, qui indiquent la position ou la situation des choses ; mais il faut bien observer que la position d'un objet n'est alors déterminée que par rapport aux objets relevant du même sens. Nous disons qu'un objet du toucher est haut ou bas, selon qu'il est plus ou moins éloigné de la terre tangible ; et de même, nous appelons un objet de la vue haut ou bas, selon qu'il est plus ou moins éloigné

de la terre visible. Mais, quant à définir la situation des choses visibles par rapport à la distance où elles se trouveraient d'une chose tangible ou *vice versa*, cela serait absurde et parfaitement inintelligible. » (§ 111, trad. Leaulavon et Parodi.)

C'est ce que semblent reconnaître plusieurs auteurs. « On a émis beaucoup de théories, disent Viault et Jolyet, pour chercher à expliquer comment nous voyons les objets droits alors que les images rétiniennes sont renversées. Sous cette forme, la question est mal posée. On suppose, en effet, que l'œil voit l'image qui se forme sur sa rétine, ce qui n'est pas. » Voilà qui est bien; mais pourquoi ces auteurs exposent-ils ensuite la théorie de la projection? Pareillement, M. Beaunis remarque avec raison que les mots *en haut*, *en bas*, *droite* et *gauche*, n'ont de sens que parce que nous les rapportons à diverses parties du corps. « L'erreur de la plupart de ceux qui ont cherché à expliquer la vision droite, c'est cette idée que le sujet est censé observer sa propre rétine, et qu'il a une connaissance innée de la forme de cette membrane et de la position qu'y occupent les différentes extrémités nerveuses : en réalité nous ne connaissons pas plus l'image rétinienne que nous ne connaissons les muscles qui entrent dans un mouvement donné; nous connaissons uniquement des sensations qui sont en relation de coexistence ou de succession avec d'autres sensations soit de même nature, soit de nature différente... Nos perceptions ne sont pas des images des objets, mais des actions des objets sur nos organes; elles ne sont pas objectives, mais subjectives. » Et M. Beaunis dit de telles paroles — qui démontrent à l'évidence qu'il n'y a pas redressement des images rétiniennes, que le mot même de redressement est dénué de signification — après avoir exposé (avec réserves, il est vrai, et sous une forme dubitative) la théorie de la projection. Ce piège contre lequel il sait si bien nous prémunir, n'est-il pas arrivé à M. Beaunis lui-même de s'y laisser prendre?

L'image rétinienne est renversée par rapport à l'objet, elle ne l'est pas *pour nous*. Quand on fait la théorie optique de la réfraction dans l'œil, quand on expose au tableau la construction de l'image rétinienne, on trace en effet, en face l'un de l'autre, l'objet et l'image, et on démontre qu'ils sont en sens inverse; mais nous ne percevons pas d'une part l'objet, d'autre part l'optogramme.

Longet (*Traité de physiologie*, 1866, t. II, p. 889) fait à la théorie de Müller une objection étrange : « Si, dans l'image rétinienne prise toute seule, rien n'était droit ni renversé, on ne s'apercevrait pas qu'il y a renversement quand on regarde, par exemple, dans une lunette astronomique. » Mais, dans la lunette astronomique, le

microscope composé, et beaucoup d'autres instruments d'optique, les objets nous paraissent renversés, par comparaison avec ce que nous voyons en dehors du champ de l'instrument, avec ce que nous avons vu l'instant d'avant, avec ce que nous voyons encore l'instant d'après. Aussi M. Stratton a-t-il eu soin, dans ses expériences, d'empêcher de pénétrer dans l'œil tous les rayons qui ne passaient pas par les lentilles, de n'enlever l'appareil la nuit qu'une fois les yeux clos (blind-folded); et si, au commencement, les présentations visuelles parurent « renversées et illusoires », c'est par contraste avec la vision antérieure encore récente.

Pour bien comprendre la théorie de Berkeley et de Jean Müller, il faut se rendre compte que les perceptions visuelles n'ont *aucune analogie* avec les perceptions tactiles. L'aveugle-né qui vient d'être opéré de la cataracte ne reconnaît pas, en les voyant, les objets qui sont les plus familiers à son toucher. Il faut même un temps fort long pour qu'il associe les perceptions visuelles et les perceptions tactiles qui lui viennent des mêmes objets. Un cas de Waldrop est, à cet égard, très net; au bout d'une semaine, une dame opérée par lui ne reconnaissait pas, en les voyant, une orange, des tasses et des soucoupes. « Elles me semblent bien singulières; mais je puis vous dire tout de suite ce qu'elles sont si je les touche. » Au dix-huitième jour, on lui mit entre les mains un porte-crayon d'argent et une grosse clef. « Elle les reconnut et les distingua très bien, mais, quand ils furent placés sur la table, côte à côte, quoiqu'avec l'œil elle distinguât chacun d'eux, elle ne put dire lequel était le porte-crayon, lequel était la clef[1]. » Sur ce point toutes les expériences sont concordantes.

Bien plus, une éducation est nécessaire pour assimiler les perceptions visuelles des formes géométriques aux perceptions tactiles et musculaires de ces mêmes formes géométriques. « Un des opérés de Home, dix minutes après l'opération, interrogé sur la figure d'un petit carton rond, répondit : « Laissez-moi le toucher et je vous répondrai. » On l'en empêche, il réfléchit et dit, peut-être un peu au hasard, qu'il est rond. Mais un instant après, il dit la même chose d'un petit carton carré, puis d'un autre triangulaire[2]. Le cas du docteur Dufour, de Lausanne[3], est significatif. « Le quatrième jour, on présenta à Noé M..., deux morceaux de papier blanc, l'un

1. Taine, *De l'Intelligence*, t. II, liv. II, ch. 2, § 5.
2. *Ibid.*
3. *Guérison d'un aveugle-né*, par le Dr M. Dufour, Lausanne, 1876, chez Cobrat et Cie. — Voir Dunan, *l'Espace visuel et l'Espace tactile*, Rev. philos., 1888, t. I, p. 379.

rond, l'autre carré. — « Voyez-vous une différence entre ces papiers? lui dit le docteur. — Oui. — Laquelle? — Pas de réponse. — Eh bien, l'un de ces papiers est rond et l'autre carré; lequel est le carré? » — Noé M... reste sans réponse un moment, et finit par dire qu'il ne peut le désigner... Mis en présence de deux rectangles de papier blanc, l'un double de l'autre, le jeune homme ne put dire lequel était le plus grand; mais il les toucha, et, glissant avec sa main jusqu'au bout du rectangle le plus long, il désigna immédiatement celui qui était de plus grande dimension, et les regarda ensuite l'un et l'autre attentivement. »

Ainsi l'éducation des sens n'a pas pour effet de *redresser* les images rétiniennes, attendu qu'elles ne sont pas *vues* renversées plutôt que droites; elle ne les change pas de sens, elle leur donne un sens; elle associe les perceptions visuelles des directions et situations relatives aux perceptions tactiles des mêmes directions et situations relatives. Un point qui pour le toucher est en haut, c'est-à-dire qui est touché dans la direction où nous touchons notre tête, dans la direction selon laquelle nous résistons à la pesanteur, sera reconnu être le même que nous voyons dans le voisinage de notre tête ou de celle des autres, dans le voisinage du ciel, de la cime des arbres ou du faîte des maisons, dans la direction opposée à celle où nous voyons tomber les corps. Et peu nous importe pour cela que l'image de ce point se peigne sur la partie inférieure de la rétine, puisqu'aussi bien nous n'en savons rien.

EDMOND GOBLOT.

ESSAI

SUR

L'ORIGINE PSYCHOLOGIQUE DES MÉTAPHORES

Les questions d'esthétique jouaient encore à une époque très peu éloignée un rôle des plus importants dans toute l'Europe. La lutte du romantisme avec le classicisme et le naturalisme, les discussions des théories « de l'art pour l'art » et « de l'art pour la vie » occupaient tout le monde; beaucoup de talents s'y intéressaient et prenaient part à la critique esthétique, il se formait des partis, on peut dire enfin que ces questions devenaient des questions du jour.

Maintenant nous voyons tout à fait le contraire. L'esthétique non seulement n'occupe plus la première place, mais elle est même complètement rejetée; les anciennes théories ont perdu leur valeur, elles n'ont pas été remplacées par des nouvelles; beaucoup de questions soulevées sont restées sans réponse et, tandis que les autres sciences sur la vie psychique de l'homme se développent de plus en plus, nous remarquons dans l'esthétique un arrêt presque complet. Cependant l'importance de cette science est évidente; laissant même de côté le rôle qu'elle joue pour la psychologie, dont elle n'est qu'une branche, et pour l'étude de l'histoire de la culture humaine, elle est d'une grande importance pratique pour l'éducation. Nous ne pouvons en effet pas critiquer et modifier rationnellement le système d'éducation qui nous a été apporté par l'époque de l'humanisme, avant d'avoir fait une étude approfondie sur l'importance réelle que peut avoir la faculté psychique que l'humanisme cherchait tant à développer.

Il est vrai que l'importance de l'esthétique scientifique n'a été niée sérieusement par personne et on ne peut expliquer la réaction contemporaine que par le désespoir de pouvoir la développer maintenant. En effet, malgré la quantité considérable des efforts dépensés, cette science se trouve encore à un état tout à fait embryonnaire.

Cependant les conditions de développement de cette science sont, on peut bien le dire, meilleures que celles des sciences voisines; en effet les plus grands hommes depuis Platon jusqu'à Schopenhauer s'en sont occupés; nous avons à notre disposition un grand nombre de

faits constitués par les expériences de chacun, par les observations des gens de profession sur leurs procédés de travail; puis par l'étude historique des œuvres d'art; cette dernière a été faite dans les dernières années avec beaucoup de soin, de sorte que nous connaissons non seulement les caractères des différentes époques, mais aussi celui des différents auteurs; nous connaissons, par exemple, très bien la vie de Goethe, les différentes rédactions de ses pièces et les influences des différentes circonstances produites sur ses œuvres; avec le même soin ont été étudiés presque tous les poètes modernes. Enfin un des plus grands avantages de l'esthétique, c'est qu'elle est en possession de la méthode expérimentale.

L'expérimentation peut être comprise, en général, sous deux formes différentes : c'est d'abord la production intentionnelle d'un certain phénomène et en second lieu la modification des conditions qui accompagnent ce phénomène; il est facile de voir que ces deux genres peuvent être appliqués à l'esthétique. Il est en effet facile de décomposer une symphonie en parties et d'observer le sentiment évoqué par chacune d'elles; nous pouvons observer les influences produites par un même morceau lorsqu'on l'écoute avec différentes dispositions de l'esprit, nous pouvons par conséquent modifier soit les conditions extérieures, soit les conditions internes et noter les influences produites dans ces différents cas. Un grand avantage qui s'ajoute encore, c'est que les expériences sont faciles à produire et à répéter autant de fois qu'on le veut. Dans les sciences sociologiques et même dans l'étude des autres sentiments, il nous est impossible d'expérimenter; comment s'y prendrait-on par exemple pour faire des expériences sur l'amour maternel ou sur le sentiment de puissance? On doit y renoncer.

Ces différentes conditions qui sont très favorables, comme nous venons de le voir, pour la formation d'une science esthétique n'ont cependant pas contribué à son développement marqué. Nous voyons bien une suite de théories et d'écoles, mais elles sont toutes séparées les unes des autres, on ne remarque pas de développement continu, on ne voit pas qu'une théorie se produise par suite de la critique d'une autre; nous observons au contraire les opinions les plus diverses : l'un a, par exemple, porté son attention sur l'imitation dans l'art et il fonde là-dessus toute sa théorie; un autre considère comme condition principale d'une œuvre esthétique la représentation d'une idée sous une forme concrète; il ne critique pas la théorie du premier, puisqu'il ne la comprend même pas.

Cette absence de critique est déjà une indication de l'état embryonnaire de l'esthétique; elle trouve son explication dans ce que

nous venons de mettre en lumière, c'est-à-dire dans la masse de matériaux qui se trouvent à la disposition de chaque esthéticien, et aussi dans la facilité de l'expérience personnelle; on s'est contenté de sa propre expérience, on en a déduit une théorie, de sorte qu'en contemplant une œuvre quelconque on pense toujours à sa théorie, on ne peut pas être libre dans son jugement, on se trouve, pour ainsi dire, sous le joug de sa propre théorie. Pour en avoir des exemples, il suffit de feuilleter les ouvrages sur Homère, Shakespeare, Goethe, etc.

L'introspection sera certainement toujours la pierre de touche de l'esthétique, mais pour qu'elle ait une certaine valeur, pour qu'elle conduise à des résultats importants, il faut que l'esthéticien ait constamment conscience de sa valeur limitée, il doit toujours se rappeler que le sentiment éveillé par une certaine œuvre dépend d'un très grand nombre de conditions; au lieu de se poser la question : *Pourquoi cette œuvre est-elle belle?* il devra se demander: *Pourquoi suis-je capable d'éprouver un sentiment de plaisir en voyant cette œuvre?* Alors il pourra non seulement éviter beaucoup d'erreurs subjectives, mais il se placera aussi à un point de vue exact qui est celui de la théorie de l'évolution.

Les sentiments esthétiques doivent en effet trouver leur origine et leur explication là où nous le trouvons pour les sentiments moraux et d'autres sentiments encore, c'est-à-dire aux époques les plus éloignées de l'humanité.

Quelques essais sur l'évolution de l'esthétique ont été faits, mais ils ne l'ont pas été par des esthéticiens [1]. L'école allemande de la *psychologie des peuples* (*Völkerpsychologie*) a remarqué en étudiant les questions de l'origine du langage et des mythes un certain rapport de ces derniers avec les commencements de l'esthétique; nous trouvons quelques indications sur le rapport entre l'esthétique et le langage chez Steinthal (*Abriss der Sprachwissenschaft*) et aussi chez Kohen (*Zeitschrift für Völkerpsychologie*, VI); mais ces auteurs s'étendent seulement sur une partie très limitée de l'esthétique.

Il est curieux de constater que les résultats obtenus par cette école se trouvent avec des vues bien plus larges chez un philosophe italien du commencement du XVIIIe siècle, Vico; on trouve dans son œuvre, *Scienza nuova*, beaucoup d'idées très ingénieuses. Nous essayerons dans la suite de développer quelques-unes d'entre elles.

Deux éléments psychiques entrent dans chaque œuvre d'art, ce

1. Ce manuscrit a été écrit bien avant l'apparition du livre de Grosse : *Die Anfänge der Kunst*, qui est le premier sur cette question. V. H.

sont le sentiment et l'imagination; ces éléments sont tantôt étroitement liés entre eux; tantôt, au contraire, se trouvent séparés l'un de l'autre; il est évident que dans une étude méthodique on doit commencer par analyser les cas où ces deux facteurs sont séparés, où on peut par conséquent observer l'influence de chacun d'eux. Si on se demande maintenant par quel élément on doit commencer, nous croyons pouvoir y répondre, c'est par l'imagination, puisque les lois de l'imagination sont les mêmes que celles du raisonnement; ces dernières sont bien plus faciles à étudier, et l'ont été bien plus que les lois des sentiments. Nous nous bornerons dans la suite à l'étude du rôle que l'imagination joue dans les arts.

Il existe un certain nombre d'arts, qui sont *surtout* le résultat de l'imagination, tels sont la peinture, la sculpture, l'art dramatique, et la poésie en tant qu'elle nous décrit la nature. Dans les formes les plus subjectives de la poésie, l'imagination joue aussi un certain rôle : c'est la recherche et l'emploi d'une certaine expression pour décrire un sentiment déterminé. C'est par l'étude du rôle de l'imagination dans ce dernier cas que nous commencerons.

I

Si dans une œuvre poétique nous trouvons une phrase comme celle-ci : *son visage est un livre ouvert* (Shakespeare), elle nous plaît. L'explication de la production du sentiment agréable par des phrases poétiques de ce genre doit se trouver au début de toute discussion sur l'art.

Spencer a analysé cette question dans une de ses meilleures études sur la philosophie du style; vu l'importance et la popularité d'un tel philosophe, nous commencerons par exposer ses idées sur cette question et nous essayerons de les soumettre à une critique.

L'expression poétique, qui se distingue de l'expression scientifique par sa forme concrète, nous plaît, d'après Spencer, puisqu'elle présente une grande économie du travail intellectuel. Il est d'abord toujours plus facile d'avoir des représentations concrètes que des représentations abstraites, et puis une expression métaphorique nous permet souvent d'attribuer à un objet ou à une personne beaucoup de qualités à la fois sans employer de mot spécial pour chaque qualité, comme on devrait le faire si on se servait de termes abstraits. Ainsi par exemple lorsque le poète appelle un personnage *lion*, par ce seul mot court il remplace l'ensemble des mots : énergique, fort, audacieux, etc. Il y a donc dans les expressions poétiques moins de

travail psychique dépensé et de plus la nature de ce travail psychique est rendue aussi facile que possible, puisqu'on a affaire à des représentations concrètes et non abstraites. Telle est l'explication de l'effet que toute métaphore et toute comparaison (qui en dernière analyse n'est qu'une forme particulière de la métaphore) produit dans une œuvre prosaïque. Dans la poésie il y a encore une cause qui influe. Chacun sait qu'étant excité nous avons une tendance à employer des formes figurées; ces formes s'associent donc à l'état d'excitation générale et puisque en lisant une œuvre de poésie nous sommes déjà excité, ces formes figurées qui se rencontrent amènent par association une excitation plus forte et par suite un plus grand plaisir.

Cette explication très ingénieuse n'est vraie, il nous semble, que dans un certain nombre de cas, là où on a affaire à des métaphores et à des comparaisons dans la prose; mais elle ne peut pas expliquer les autres cas. Ouvrons en effet Homère, le troisième livre de l'*Illiade* commence par les strophes suivantes :

« Quand ils furent rangés, chaque peuple sous ses chefs, les Troyens s'avancèrent avec des cris farouches, comme des oiseaux : ainsi le cri des grues dans le ciel, lorsqu'elles fuient l'hiver et la pluie incessante. Elles volent avec des cris sur l'océan, portant le massacre aux Pygmées, leur livrant de funestes combats.

« Mais les Achéens marchaient en silence, respirant la fureur, désirant ardemment s'aider les uns les autres. »

Peut-on dans cette comparaison voir une économie du travail intellectuel et comment expliquer ce cas par la théorie de Spencer? D'abord le cri d'une foule est une représentation aussi concrète que le cri des grues, et la première est plus facile à évoquer, pour un Grec surtout, que la seconde; si même on avait besoin d'une comparaison on pourrait s'arrêter à la deuxième ligne : « Les Troyens s'avancèrent avec des cris farouches, comme des oiseaux ». Et dire comment les grues volent, où elles volent et ce qu'elles feront au bord de l'océan est nuisible à l'économie intellectuelle, l'auditeur s'intéresse aux grues et oublie complètement les Troyens, de sorte que le poète est souvent obligé à la suite de cette comparaison de revenir à son sujet primitif, de rappeler à l'auditeur de quoi il est question. Enfin Spencer affirme que lorsque la pensée de l'auteur est exprimée, on n'a plus besoin de comparaison puisque la dépense intellectuelle serait trop forte; la comparaison doit d'après lui être mise avant le sujet auquel elle se rapporte et seulement dans quelques cas exceptionnels, cette comparaison peut être placée avec succès après le sujet; cependant Homère est plein de pareilles

comparaisons et ce sont ces comparaisons qui produisent sur nous un effet aussi agréable.

Il est encore évident qu'on ne peut pas parler ici de l'état d'excitation, puisque la beauté des comparaisons d'Homère consiste dans cette tranquillité épique qui est répandue dans ses chants.

Prenons encore un exemple dans la lyrique contemporaine : nous trouvons dans une description d'une nuit de printemps le vers suivant : *La vieille pierre pleure laissant tomber ses larmes dans l'étang.* Au lieu de dire que les gouttes de rosée tombent de la pierre dans l'étang (ce qui du reste nous laisserait indifférent), l'auteur nous présente la pierre comme sentant la beauté de la nuit de printemps, voyant le bonheur de la vie qui l'entoure et pleurant puisqu'elle est vieille et ne peut pas jouir de toutes ces beautés.

Il est évident que le poète en évoquant chez nous cette série de représentations ne le fait pas pour nous faciliter la représentation de la pierre, c'est-à-dire pour économiser notre travail intellectuel ; non, tout au contraire, nous nous intéressons à la pierre après que le poète lui a attribué des qualités tout à fait étrangères.

La littérature poétique de tous les peuples et de toutes les époques présente un grand nombre de cas de ce genre où l'explication de Spencer n'est pas applicable : on devrait donc supposer qu'aucun esthéticien de profession ne pourrait admettre cette théorie comme toujours exacte.

Nous voyons en réalité le contraire : la théorie de Spencer est très populaire, elle est admise par beaucoup d'esthéticiens et encore il n'y a pas longtemps elle a été exposée avec beaucoup de détails par Véron, quoique cet esthéticien connaisse bien mieux la poésie que Spencer. On voit chez ce dernier auteur ce manque de critique, sur lequel nous avons déjà porté l'attention dans l'introduction, de plus les faits les plus élémentaires ne sont pas expliqués suffisamment et ils ne correspondent pas bien aux théories défendues.

Avant de passer à l'exposé d'une autre théorie, nous nous arrêterons un peu encore sur deux défauts de l'explication de Spencer. D'abord Spencer croit que la forme figurée est le produit d'un état intellectuel surexcité et puis il ne soulève pas du tout la question de l'origine de ces sortes d'expressions, comme si, en s'occupant de l'esthétique, il avait complètement oublié son point de vue évolutionniste.

Il est certain que lorsqu'un savant emploie une métaphore pour expliquer sa pensée, il doit dépenser un certain travail intellectuel, dont la valeur dépend de la plus ou moins grande difficulté de trouver une pareille métaphore; mais lorsqu'une foule excitée crie *animal!*

ou *coupe-jarret!* (exemples donnés par Spencer) on ne peut pas aussi facilement l'expliquer par une excitation intellectuelle. C'est en effet une observation journalière que l'état affectif n'excite le travail intellectuel que jusqu'à un certain degré; il arrive un moment où le sentiment prédomine sur l'intelligence [1], et si nous prenons une tragédie quelconque nous voyons que juste dans ce dernier cas on rencontre le plus de ces expressions métaphoriques; ainsi par exemple lorsque le roi Lear crie dans l'état de folie : « Que le vent souffle jusqu'à ce que ses joues éclatent », etc., — il ne passe certainement pas d'une représentation scientifique du vent à cette métaphore, il est seulement occupé par le vent, comme par un être vivant avec lequel il parle; non seulement il ne dépense pas un surplus de travail intellectuel pour employer cette forme figurée, mais au contraire il lui faudrait beaucoup de travail intellectuel pour s'exprimer en termes abstraits, sans métaphore aucune.

Si nous nous demandons ensuite depuis quelle époque ces expressions ont été employées, nous arrivons en dernière analyse à l'origine des mythes et de la mythologie. La vie intellectuelle de l'époque éloignée où non seulement on parlait au vent, mais où on lui offrait même des sacrifices, nous permettra de trouver une explication de l'origine de ces métaphores. C'est donc aux mythologues qu'on doit demander des éclaircissements sur cette question; mais ces derniers ne l'ont vu eux-mêmes que dans les dernières années; avant, au contraire, on considérait la mythologie comme une métaphore oubliée; telle est par exemple l'opinion de Max Müller [2] et aussi celle de Spencer [3]. Le premier affirme qu'au début on attribuait aux différents phénomènes de la nature des qualités humaines; puis la métaphore a été oubliée par les générations suivantes, d'où la production des mythes. Spencer croit au contraire qu'au début on appelait les chefs en employant une métaphore : soleil, lune, etc., et qu'ensuite cette métaphore a été oubliée; on n'entendait plus sous le nom *soleil* l'homme, le chef, mais le soleil lui-même.

Il serait trop long de soumettre ces opinions à une critique détaillée; il est difficile d'admettre que le peuple puisse oublier le sens d'une métaphore, tout en employant des métaphores du même genre; nous voyons en effet en Égypte en même temps le culte du soleil et puis les noms des rois *Ra*, ce qui veut dire soleil.

1. Cette idée, que la pensée et le sentiment ne vont pas toujours parallèlement a été soutenue et démontrée dans beaucoup de cas de maladies mentales par M. Godfernaux dans son livre : *Le sentiment et la pensée*. Paris, 1894. V. H.

2. *Mythologie comparée*.

3. *Sociologie*.

On peut admettre, après les travaux de Steinthal, Kuhne, Kohen, etc., comme démontré qu'à l'origine les mythes étaient compris à la lettre, et n'étaient point des expressions poétiques, mais les premiers essais de donner des explications scientifiques de phénomènes naturels.

Ainsi pour comprendre ce qu'une métaphore est à son origine il faut examiner comment elle dérive du mythe.

Entre un mythe et une explication scientifique contemporaine, il y a seulement une différence de degré. L'homme à son origine dit que le soleil est un œil ; il n'y a pas longtemps les savants affirmaient que la chaleur est un fluide. Le premier déduit de la ressemblance du soleil avec l'œil pour un certain nombre de caractères une ressemblance pour les autres caractères, il dit ainsi que le soleil voit. Le savant déduit d'un certain nombre d'observations sur la propagation de la chaleur, une ressemblance avec un fluide, et il pousse son raisonnement jusqu'à admettre une identité de la chaleur avec un fluide. On voit que dans ces deux cas le raisonnement employé est analogue, il est dirigé par les lois de l'association qui ont une tendance d'attribuer à un objet le plus grand nombre des caractères d'un objet qui lui ressemble ; le raisonnement est dans les deux cas trop concret, et c'est l'analyse qui nous permet de voir si ce transport de caractères d'un objet à l'autre est exact ou non.

Ainsi dans le mythe le raisonnement est trop concret, dans une métaphore on voit encore ce même raisonnement concret, seulement il s'y ajoute une analyse qui ne nous permet pas de prendre ce raisonnement à la lettre. Steinthal [1] rapporte le cas d'un enfant de trois ans qui, en voyant un homme, disait toujours « papa » et faisait en même temps des signes de négation avec sa tête, il niait ainsi la possibilité d'attribuer à cet homme tous les caractères de son père.

On voit souvent de pareilles négations pour les comparaisons, dans les mythes.

On peut observer une certaine ressemblance entre les comparaisons et les métaphores non seulement dans la forme, mais aussi dans le contenu même. On trouve en effet beaucoup de cas pris dans la poésie populaire, où un dieu ou un héros est *comparé* à un animal ; dans les mythes nous voyons que ce dieu ou ce héros est *représenté* sous la forme de ce même animal ; il reste ainsi une mémoire de l'animal, mais le sens de la liaison est un autre, puisque dans les mythes on *identifie* le personnage à l'animal, et que dans la

1. Steinthal, *Ursprung der Sprache*, 1877, p. 289.

poésie populaire ce personnage lui est seulement *comparé*. Nous voyons par exemple que Dionis est représenté dans les mythes sous la forme d'un renne; dans certains contes on rencontre une *comparaison* de Dionis avec un renne, ce n'est plus une identité, mais l'animal employé est le même.

Nous ne nous arrêterons pas ici sur la nécessité qui conduisait l'homme primitif à attribuer à la nature et à tous ses phénomènes des caractères du monde animal, comme lui étant plus compréhensibles. Disons seulement que c'est à cette nécessité, à cette tendance qu'on doit rapporter l'origine des tropes où un objet est représenté sous une forme vivante. L'étude des tropes, faite déjà depuis très longtemps, est exposée dans les traités récents avec beaucoup de défauts; on rapporte généralement les cas où on anime un objet à la personnification; cette dernière est un trope dans lequel on représente un objet ou une idée abstraite sous la forme d'une personne; nous verrons plus loin qu'on ne peut pas confondre ces différents cas. Un certain nombre d'auteurs considèrent la représentation d'un objet sous une forme vivante comme un cas particulier des métaphores, nous croyons que cette dernière opinion est plus exacte.

Nous distinguerons deux groupes différents de métaphores : celui où on attribue à un objet les caractères d'un autre seulement par suite d'un certain nombre de caractères semblables, et celui où on compare, on identifie un objet peu connu à un autre très familier; ceci arrive par exemple lorsqu'on représente un objet sous la forme d'un être vivant. Il est naturel que dans le raisonnement mythique, qui a pour but la connaissance de l'objet, la conclusion du plus connu au moins connu doive prévaloir. Dans la poésie au contraire, les deux formes de la métaphore se rencontrent également, quoique la représentation d'un objet comme un être vivant produise sur nous un effet plus fort en nous permettant de sympathiser avec lui.

Laissant de côté le deuxième groupe de métaphores, nous nous occuperons maintenant du premier. Ces métaphores peuvent être distribuées en deux catégories, qui existent déjà dans la mythologie. En effet, en pensant à un objet quelconque, nous pouvons nous rappeler un autre objet par suite d'un grand nombre de caractères semblables, mais nous pouvons aussi nous rappeler un autre objet, puisque dans ce dernier un certain caractère nous a particulièrement frappé; on peut donc dire que deux facteurs influent sur les comparaisons et les métaphores, ce sont le *nombre* et l'*intensité* des caractères semblables. Prenons un exemple : le cheval a frappé l'homme primitif par la rapidité; nous voyons qu'un certain nombre de personnages de la mythologie sont tantôt représentés sous la

forme d'un cheval, tantôt sous la forme d'un héros qui court très vite; on voit de plus que la représentation d'un cheval est liée souvent à celle du vent ou d'un oiseau. Certainement on n'est sûr d'aucun de ces exemples, mais on peut supposer l'existence de pareilles métaphores que nous appellerons *hyperboliques*. On ne peut pas douter que cette métaphore hyperbolique existait avant l'hyperbole contemporaine, dans laquelle l'objet reste le même et seulement un certain caractère de cet objet est augmenté. Cette hyperbole contemporaine exige déjà un certain pouvoir d'analyse qui permet de dégager un certain caractère et de le représenter sous une forme concrète séparément des autres.

On ne doit pas séparer de la métaphore l'*ironie*, où on attribue à un objet un caractère opposé à celui qui lui est attribué dans la prose. Ce contraste évoque en nous un certain sentiment; on aurait pu croire que ce même sentiment était évoqué par l'ironie dans la mythologie, comme le pense Vico; mais nous croyons que ce n'est pas exact. L'ironie avait dans la mythologie le même but que la métaphore, c'est-à-dire la connaissance de l'objet. Si la métaphore hyperbolique était prise à la lettre, pourquoi ne pas admettre que l'ironie l'était aussi, puisqu'elle est comme la première basée sur une faculté naturelle de l'homme qui est l'association par contraste ou opposition?

Donnons quelques exemples de cette ironie dans la mythologie : nous voyons qu'un même personnage est représenté tantôt comme très rapide, tantôt comme boiteux, tantôt comme très grand et très fort, tantôt au contraire comme un enfant; ainsi Philoctète est boiteux, Achille est très rapide, nous savons de plus que ces deux personnages ont la même origine. Cette même association par contraste nous explique ces contes populaires où un sot, que tout le monde méprise, devient un héros, etc. C'est encore la loi de l'association par contraste qui nous explique les cas d'euphémisme, c'est-à-dire l'emploi de bonnes qualités à la place des mauvaises.

Nous avons essayé d'indiquer les différents genres de la pensée mythologique basée sur l'association par ressemblance et par contraste. La métaphore basée sur la ressemblance d'un certain nombre de caractères est certainement plus objective que la métaphore hyperbolique et que la représentation d'un objet sous la forme d'un être vivant; ces dernières sont en grande part subjectives et ont, par suite, une valeur logique moins grande.

Il nous reste encore à indiquer les traces directes de la loi de l'association par contiguïté; ces traces se rencontrent dans la langue et aussi dans la poésie; ce sont les tropes appelés *métonymie* et

synecdoque. Il est vrai que beaucoup de ces cas peuvent être expliqués par les lois de l'association par ressemblance et par contraste; mais on doit admettre une explication basée sur l'association par contiguïté, dans les cas où la cause est mise à la place de l'effet, une partie à la place du tout, le contenant au lieu du contenu, etc. Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps sur ces genres de transmission qui ne sont pas beaucoup employées en poésie et qui n'ont aucune valeur logique; ceci explique pourquoi ces transmissions n'ont pas donné lieu à un développement pareil à celui qui s'est produit pour la métaphore, qui, en se développant, a donné lieu à notre science contemporaine. C'est sur ce développement que nous essayerons de nous arrêter un peu dans la suite.

Nous avons distingué plus haut la représentation d'un objet sous la forme d'un être vivant, de la métaphore par le nombre et l'intensité des caractères semblables; mais cette distinction est déjà le produit d'une certaine différenciation. Au début toute métaphore était en même temps une transmission des caractères d'un être vivant à l'objet en question.

Nous n'insisterons pas beaucoup sur la critique de cette opinion, présentée par Spencer dans sa *Sociologie*, que chez les animaux nous ne rencontrons pas de pareilles confusions; remarquons seulement que le fait même de la confusion (mythologie de la nature) ne peut pas être mis en doute, et lorsque Spencer l'explique par la croyance dans les âmes des ancêtres, la contradiction entre le monde animal et les hommes subsiste toujours; son explication n'exclut donc aucunement la théorie qui rapporte l'origine de ces confusions à la première différence entre les hommes et les animaux, c'est-à-dire à l'emploi de termes généraux dans la pensée, et ces termes généraux sont les mots .

Il est à regretter que Spencer ne connaisse pas les théories de l'origine du langage qui ont été développées par les Allemands; peut-être ces théories ne sont pas assez fondées philosophiquement, mais les exemples qui sont rapportés montrent bien la différence existant entre le raisonnement des hommes et celui des animaux.

A l'origine la langue et la mythologie étaient confondues. En désignant un phénomène naturel quelconque par un mot, on transportait à ce phénomène toutes les représentations qui étaient liées à ce mot; ces représentations se rapportaient en général au monde des animaux ou des hommes. Prenons par exemple le raisonnement suivant : « Le soleil se meut ». L'homme primitif ne pouvait pas se représenter sous une forme abstraite le mouvement, tout mouvement est pour lui lié à un être vivant; ceci le conduisit à dire : « Le

soleil marche », et comme à cette époque on ne rencontre pas encore de verbe, on peut supposer qu'il disait : « Le soleil est un marcheur » en se représentant ainsi un être vivant. La représentation du *soleil-homme* contient un certain nombre de caractères ressemblants entre le soleil et l'homme, et puis aussi des caractères différents; tout au début ces derniers n'ont pas une grande importance; ils sont comme négligés à côté des premiers ou bien l'homme primitif cherche à les expliquer par un détour, comme nous le voyons dans l'exemple suivant, rapporté par Spencer : un voyageur fit remarquer à un sauvage que le soleil ne peut pas être un homme, puisqu'il n'a pas de bras : « Non, répondit ce dernier, il a bien des bras, mais ils sont cachés par l'arc qu'il tient tendu devant lui ».

A mesure que la faculté d'analyse se développe, la contradiction pour un certain nombre de caractères ne peut déjà plus être expliquée de cette façon naïve, et nous voyons que la représentation du soleil se divise en deux : celle du soleil qui se meut (représentation scientifique) et puis celle du soleil-dieu; ces deux représentations se développent de plus en plus, et enfin nous voyons que la liaison entre le soleil-dieu et le soleil se perd et s'oublie, comme par exemple dans l'Apollon des Grecs. En définitive on peut bien dire que ce développement a pour résultat d'exclure de la représentation du soleil-homme les caractères humains, pour arriver à une représentation abstraite du mouvement.

L'abstraction ne pouvait pas conduire à ce résultat brusquement, nous rencontrons des formes intermédiaires; une d'entre elles a donné lieu, croyons-nous, à une forme spéciale de tropes qui est la *personnification*. En effet lorsque l'idée de mouvement commence déjà à se dégager de la représentation de l'homme, elle se trouve encore dans une étroite liaison avec cette dernière et il y a une certaine tendance à nous représenter le mouvement sous une forme humaine. Donnons un exemple : lorsque le poète nous représente la *crainte* sous la forme d'un homme au visage pâle, avec des mouvements incertains, les yeux égarés, etc., il y a déjà un commencement d'abstraction.

C'est encore la même forme intermédiaire qui se rencontre dans les œuvres poétiques, lorsqu'un exemple concret est employé à la place d'un terme abstrait ou bien le contraire, lorsqu'au lieu de donner l'exemple concret, on emploie un terme abstrait qui désigne une certaine qualité de cet objet.

Nous n'avons pas épuisé toutes les formes de tropes qui se rencontrent, mais nous avons essayé de montrer les formes les plus importantes; partout on peut les expliquer par les lois du raisonne-

ment concret, ces mêmes lois expliquent la formation de la langue et de la mythologie : on voit donc la relation intime qui existe entre la poésie, la langue et la mythologie.

Nous avons divisé les tropes en deux classes suivant que la transmission se fait par contiguïté et suivant qu'elle se fait par ressemblance ou par contraste. Dans cette dernière classe nous avons vu précédemment qu'au début les caractères qui ne sont pas identiques sont négligés ou expliqués naïvement (métaphore), et à mesure que la faculté d'analyse se développe la transmission se fait seulement en vertu d'un certain nombre de caractères ressemblants (personnification); ce sont là des formes intermédiaires qui en se développant donnent lieu à la formation de l'idée abstraite. Remarquons ici que lorsqu'on veut se représenter aussi bien que possible une idée abstraite, on cherche toujours à lui donner une forme plus ou moins concrète; cette tendance est surtout très développée chez les poètes. Il est intéressant d'observer que la métaphore qui correspond à l'époque la plus éloignée de l'humanité est bien plus souvent employée par les poètes que la personnification qui se rapporte déjà à une époque moins lointaine; de plus nous préférons en général la métaphore à la personnification.

Si nous nous demandons maintenant pourquoi les tropes nous plaisent, la première réponse qui se présente à nous est que ce plaisir est dû à la spontanéité et à l'origine naturelle des tropes. En effet, l'expression employée par l'homme au plus bas degré de son développement est certainement facile et naturelle. Cette spontanéité qui se rencontre aussi dans les autres branches de l'esthétique ne suffit pas pour expliquer complètement le plaisir évoqué par les tropes. L'esthétique ne pourra indiquer toutes les causes des sentiments évoqués que lorsqu'elle répondra à la question principale : en quoi consistent les éléments semblables de tous les genres du plaisir esthétique, en y comprenant non seulement les œuvres d'art, mais aussi l'influence esthétique de la contemplation de la nature, de différentes dispositions de notre âme et de beaucoup d'autres conditions? Pour le moment nous pouvons seulement donner les conditions principales pour que les tropes nous plaisent.

Chacun peut vérifier sur soi-même les faits suivants :

1° Une métaphore ne nous plaît pas, lorsque nous avons une tendance à la comprendre comme une vérité; ainsi le raisonnement « la chaleur est un fluide » est trop près de notre manière de voir scientifique pour être poétique. La même raison nous conduit à admettre qu'à son origine l'expression mythologique n'évoquait pas de plaisir esthétique.

2° Une métaphore ne nous plaît pas lorsque nous nous représentons trop vivement l'expression abstraite qui remplacerait la métaphore dans un langage scientifique; alors cette métaphore devient inutile. Ainsi par exemple le poète appelle un héros *lion*, l'effet produit est bien plus considérable que s'il disait « il est fort, énergique, audacieux et rappelle un lion ». Dans la poésie épique la comparaison est souvent mise après l'expression directe, ceci s'explique par ce fait que dans ce genre de poésie, il n'y a pour ainsi dire ni « nécessaire », ni « inutile », la pensée suit tranquillement les voies que l'association lui indique, c'est ce courant continu de la pensée qui nous plaît; il nous est bien égal que le poète nous parle des Troyens ou des grues, si le passage est facile et naturel, nous ne pensons même pas que les grues sont inutiles pour caractériser les Troyens; telle est l'explication de ces détails nombreux qu'on rencontre dans les épopées.

Les deux observations que nous venons de rapporter nous montrent encore avec plus de netteté que la métaphore (et par suite les autres tropes) occupe une place intermédiaire entre l'expression scientifique et l'expression mythologique, par conséquent entre une expression où l'abstraction prédomine et celle où on a affaire à des associations libres sans aucune analyse ni contrôle.

En terminant portons encore notre attention sur ce fait qu'il existe un certain parallèle entre le sentiment qui accompagne une métaphore et le travail intellectuel nécessaire pour employer cette même métaphore. Ainsi lorsque quelqu'un étant surexcité crie « coupe-jarret » il n'y a plaisir ni pour lui, ni pour les autres; la métaphore ne doit donc pas être évoquée par l'état affectif. D'un autre côté il est indispensable que l'état affectif conduise à la métaphore. En effet, lorsqu'un savant emploie une métaphore, elle ne plait en général pas au lecteur, parce que cette métaphore n'est pas en relation avec l'état affectif.

En résumé *le caractère poétique d'une expression quelconque est défini par la spontanéité et l'absence de nécessité*. Ces deux caractères sont donnés aussi par Vico pour la poésie : *le sujet de la poésie, c'est l'impossible et pourtant le croyable* (impossibile credibile)[1]. L'exactitude de cette opinion sera encore plus évidente après l'étude des autres formes esthétiques où l'imagination joue un rôle prépondérant : c'est de ces formes que nous nous occuperons dans la deuxième partie.

(*La fin prochainement.*) SPERANSKI.

1. Vico. Édition de Michelet, 1894, p. 388.

UN RECENSEMENT D'IMAGES MENTALES

Si nous avions conservé toutes nos images mentales, leur total serait depuis longtemps incalculable, car elles se présentent, dans une seule journée, en nombre que nous aurions peine à évaluer. La plupart, n'étant que des impressions renouvelées, vont simplement augmenter le groupe auquel elles ressortissent et s'y fondent ; quelques-unes seulement se présentent à la conscience avec des caractères assez nets pour assurer leur conservation individuelle. Que deviennent celles ainsi reléguées au second plan? comment vivent-elles dans ce lointain semi-conscient, où elles restent trop vagues et trop faibles pour revenir à la conscience, même lorsque nous les désirons? On ne sait : elles doivent cependant y persister, car elles reparaissent parfois sous le coup d'une impression nouvelle ou d'une association qui les ramène brusquement à la lumière; quoique en ayant perdu toute notion, nous les reconnaissons aussitôt : elles n'étaient donc pas mortes.

Chacun de nous possède ces deux sortes d'images. Les unes, tout à fait proches et immédiates, sont sous la main et nous pouvons les employer à volonté pour l'usage quotidien de nos pensées. Elles reviennent au premier appel, ou sans grande recherche, dès que nous en avons besoin : nous avons le sentiment qu'elles seront immédiatement à notre disposition, dès que nous voudrons revoir ce qu'elles représentent. — Les autres forment, plus loin, un groupe tout différent, relégué aux confins et dans cette partie subliminale de la personne qui, sans appartenir irrémédiablement à l'inconscient, échappe cependant à notre volonté. Ce ne sont pas encore des images disparues et dont nulle trace ne persiste plus (est-il jamais de telles images après avoir été conscientes?) : cependant elles n'obéissent plus à l'appel de notre volonté et nous ne pouvons les réveiller ni les susciter directement. Pour les ramener à la claire lumière de notre conscience, il suffit d'impressions ou d'association d'images qui les rappelleront par un mécanisme très difficile à prendre sur le fait. Elles semblent alors renaître par hasard (il n'y a rien pour expliquer ce qui se passe alors) et sans lien; mais nous les reconnaissons parfaitement, et les retrouvons avec une telle précision de détails qu'il nous étonne d'avoir pu

longtemps et si complètement les perdre de vue. Nous ne pouvions plus les regarder : elles peuvent encore se faire voir. Elles n'avaient donc pas disparu. Mais tel était leur éloignement du cours ordinaire de nos pensées que nous eussions toujours ignoré leur présence, n'eût été cette circonstance fortuite. Le fait est fréquent, et ses exemples si nombreux pour chacun de nous, qu'il suffit de le signaler pour y rappeler l'attention.

Nous n'essayerons pas d'analyser ici celui des deux groupes qui échappe ainsi à l'action directe de notre volonté : mais nous voudrions étudier le nombre et la nature de ces images qui se tiennent toujours à notre disposition, au premier plan de la conscience, et desquelles nous avons le libre et facile usage.

I

Volontiers on croit leur nombre proportionnel, pour chaque objet, à celui des représentations que nous en avons reçues : et l'on dit, par exemple, que si nous voulons penser à un cheval, il se présente d'abord l'image d'un cheval que nous ayons vu, puis celle d'un autre, suivie immédiatement d'autres encore à l'infini, jusqu'à ce que nous cessions d'y penser en donnant à l'esprit une autre direction. Mais cette opinion nous paraît tenir à ce que l'on confond ordinairement les deux différentes classes d'images que nous venons de distinguer et que l'on estime que toutes les images qui *pourraient* se présenter reviendront à ce premier appel : un examen moins rapide démontrerait que le nombre des images vraiment conscientes ne s'étend pas à l'infini, qu'il est même assez limité, et qu'on peut l'évaluer approximativement. Pour le faire, il suffit de s'examiner attentivement et d'évoquer jusqu'à la dernière toutes les images que nous pouvons reproduire pour nous représenter l'objet en question. C'est ce que nous avons essayé de faire en interrogeant directement une dizaine de personnes habituées à observer leurs phénomènes intellectuels et les obligeant à préciser le nombre de leurs images et à décrire chacune [1] : MM. J. Foucault et J. Clavière ont bien voulu nous recueillir aussi chacun trois observations prises dans les mêmes conditions. — Nous n'avons étudié ainsi que des images visuelles : ce sont actuellement les plus connues et par conséquent les plus faciles à reconnaître et à classer : ce sont aussi les plus communes, et celles qu'employaient de préférence les personnes interrogées qui toutes semblent appartenir, à des degrés divers, à ce qu'on appelle le type visuel.

1. Ce nombre comprend des élèves du laboratoire de psychologie, des professeurs, des étudiants, et un enfant (D.) de quinze ans.

Les questions étaient à peu près uniformément posées ainsi :
« Combien pouvez-vous retrouver d'images des objets suivants[1] :

1° Vénus de Milo ;
2° Épingle ordinaire ;
3° Cigarette ;
4° A majuscule d'impression ;
5° Visage de votre mère.

« Énumérez ces images par ordre d'importance, décrivez chacune d'elles telle qu'elle vous apparaît avec tous ses détails particuliers de façon à bien l'individualiser, et la séparer nettement des autres. Signalez et décrivez aussi à la fin les images qui vous avaient d'abord échappé. »

1. Il va sans dire que l'on proposait un seul objet à la fois, et qu'il fallait retrouver de véritables images et non un simple souvenir sans image.

Nous croyons devoir citer, à titre de documents et d'exemples, deux de nos observations : l'une d'un peintre et l'autre du jeune avocat dont nous avons publié l'observation d'audition colorée avec M. A. Binet (1892). Nous transcrivons les observations telles qu'elles furent écrites au cours de nos interrogatoires.

G. B. I. *Vénus de Milo* (marbre original vu en 1880 pour la première fois). — Je vous avoue que je n'en ai qu'une image, du moins vue d'une certaine façon, du côté où elle me plaît le plus, de face : c'est là que je la vois de la façon la plus *obstinée*.

Celle qui me revient le plus facilement est celle du Louvre : après elle, ce seraient les réductions en plâtre : j'en vois surtout un principe, celui au tiers. Les autres restent très vagues. J'en vois ainsi deux d'une façon très déterminée, plus une que je devrais voir et que je ne retrouve pas, et enfin une beaucoup plus vague d'un très petit format, comme il y en a sur les parapets des ponts. Cette dernière est vague, parce qu'il y en a de plusieurs dimensions et qu'aucune pour ainsi dire ne se fixe : il y en a de 40cm, d'autres de 30, etc. (Les deux premières réductions sont précises parce que je les vois très distinctement : j'en ai l'image assez fixe dans la tête.)

1° Celle du Louvre (que j'ai dessinée ou crois avoir dessinée), je la vois très bien, à sa place, de face, la tête tournée légèrement du côté gauche, la poitrine de face, la hanche de même, car il n'y a pas un mouvement très prononcé : la jambe droite, qui est repliée, se voit de face. Comme taille,

E. G. I. *Vénus de Milo*. — 1° J'ai d'abord une image qui date de 1882. Je la vois au Louvre : j'arrive en face : elle est dans une espèce d'hémicycle, avec des tentures derrière. La lumière vient de gauche, parce qu'il y a là une grande fenêtre : je vois la statue de grandeur nature.

Elle est penchée sur sa hanche du côté droit, comme un cavalier ; le cou est légèrement penché du côté gauche, et la figure regarde de ce côté : je vois de ce côté gauche le moignon qui s'enlève ; la jambe droite est rigide et porte le corps ; la jambe gauche est légèrement ployée et la draperie la dessine, et tombe droit sur la jambe gauche ; les deux pieds sont brisés, du moins le gauche est brisé, sans quoi il dépasserait. La statue porte sur un petit socle de marbre : au milieu du socle, il y a un petit rond en creux. La coiffure : une raie au milieu, les deux côtés en bandeaux, passant derrière les oreilles et relevés par derrière en tortillon, et sur le sommet de la tête les traces d'une tresse : il me semble, du moins. Elle a la tête très petite : la draperie, qui pend, part au-dessous du nombril ; le pied gauche devait venir en avant, à cause de la manière dont il est brisé... Je ne puis vous dire autre chose.

Ce qui frappe tout d'abord, en cet examen, c'est le petit nombre des images que l'on peut reconstituer avec leur physionomie propre, lorsqu'au lieu de regarder en gros l'ensemble du groupe, on les prend une à une.

Le nombre total d'images particulières imprimées en nous par

elle me produit l'effet d'être plus grande que nature : elle l'est d'ailleurs. Elle est éclairée de préférence sur sa droite (la lumière venant de gauche) : je me souviens vaguement d'une fenêtre de ce côté — il y a plus de deux ans au moins que je ne l'ai vue. — (M. B... croit que le corps porte sur la jambe gauche; je lui demande alors de dessiner la statue : il s'aperçoit en la dessinant que la jambe gauche est au contraire ployée.) — A côté de la fenêtre je ne vois rien : mais je me souvieus vaguement, dans ce qui l'entoure, d'un fonds de draperie de velours qui doit être grenat. Pour le reste je ne m'en souviens guère : je ne vois rien autour du piédestal et ne retrouve même pas comment il est. Peut-être y a-t-il une grille autour, mais encore je ne la vois pas ; je crois aussi que la porte d'entrée à la galerie de droite est une simple tenture : mais c'est trop vague et je ne vois plus bien.

Je remarque encore la teinte ambrée du marbre : le nez est rapporté... je le crois du moins... oui il est rapporté et le pied ne l'est pas. — La draperie m'a toujours fait l'impression d'une draperie posée pour être collée au corps, c'est-à-dire mouillée. — Je ne vois rien de plus, sauf les proportions de cette forme de femme robuste.

2° La deuxième est en plâtre, forcément : je la vois presque de trois quarts ou encore de profil (j'emploie ces expressions techniques parce qu'elles me viennent plus facilement) : la tête est légèrement dirigée vers la gauche, parce que je vois la statue de trois quarts, prise sur sa gauche — la jambe gauche repliée masque la plus grande partie de la jambe droite. L'épaule droite se voit très peu : l'épaule gauche bien mieux. Le mouvement légèrement porté en avant du haut du corps s'accentue : la taille est pliée très légèrement : elle est blanche.

Je l'ai vue (d'abord en 1890 ou 1891

J'ai cité d'abord celle du Louvre parce que vous avez ajouté : comme vous l'avez vue au Louvre. Sans quoi j'aurais vu d'abord celle de chez moi, puis celle du Louvre, parce que c'est un souvenir de provincial qui vient à Paris : même avant de l'avoir vue au Louvre, j'avais l'idée de la Vénus du Louvre.

2° Ensuite je vois une petite statue en brouze, de 30 cent., qui appartient à un avocat de Marseille qui l'avait sur son bureau. Je l'ai vue en 1887 : on venait de la lui donner. Je la vois tournée vers la droite parce que je l'ai regardée de ce côté, où le bras est tombant : peut-être l'ai-je vue ainsi parce que j'ai essayé de la copier ainsi.

chacun de ces objets, est évidemment égal à la somme des représentations conscientes qu'il a données depuis l'origine de notre vie mentale : mais ce chiffre doit varier pour chaque objet de la série proposée. On peut le déterminer approximativement pour la Vénus de Milo, en se référant aux circonstances où nous avons pu

et la vois toujours dans l'atelier de mon père, entourée de tableaux de fleurs accrochés dans l'atelier : elle est sur un piédestal peint, la hauteur de la tablette est de 60 à 70 cent.

Les autres images n'ont rien de défini : c'est toujours la même figure, mais en plus petit. — Celle que j'ai vue certainement et que je ne retrouve plus, est le moulage grandeur nature de l'École des Beaux-Arts : je ne vois pas où elle est : elle existe certainement, car il y a tous les moulages intéressants, mais je ne la vois plus. Je ne crois pas l'avoir dessinée.

Je revois un dessin de la Vénus, qui n'est pas de moi, fait par X. chez mon père. — Je crois bien en avoir fait une grisaille vers 1878, mais je ne vois plus le modèle qui m'a servi.

Dans celles qu'on vend sur le parapet des ponts je n'en retrouve pas une précise : chez le marchand d'antiquités, chez le mouleur, j'en ai vu, mais je n'ai pas de souvenirs déterminés ; c'est très vague, peut-être parce que je ne regarde pas, j'estime très peu les réductions.

II. *Épingle ordinaire.* — C'est plus difficile, parce que je n'en vois que deux types... (J'observe alors à M. B... qu'il me faut des images *d'une* épingle en particulier : il me répond :)... Je ne puis vous donner l'image d'une épingle, parce que je n'en regarde jamais : je n'en vois pas une plutôt qu'une autre : je vois une masse d'épingles de toutes les longueurs.

D. — Dans votre atelier, vous n'en avez point fixées au mur?

R. — Non : ou s'il y en a je ne les vois pas : je m'en sers constamment, mais je ne les regarde jamais... je ne vois pas de différence dans celles que j'ai l'habitude de voir : c'est toujours une tête de laiton, pointue, étamée, blanche... elles se ressemblent toutes, sauf de dimensions, longueur et grosseur. Tout à l'heure j'en ai touché pour défaire une gravure (fixée au mur de

3° Une Vénus en plâtre de 1 mètre, avec les contours noircis par la fumée, que je vois dans notre salle à manger, au-dessus d'un poêle : puis sur une table de salle à manger, où elle est tournée comme j'ai vu celle de l'avocat. Je l'ai toujours vue, mais pas toujours ainsi.

4° Une statue en bronze, à Paris, sur une cheminée, devant une glace : je la vois de face, sur un socle en peluche rouge. C'est un modèle de 80 cent., que j'ai vu il y a quatre ans, et souvent revu depuis.

II. *Épingle ordinaire.* — Je ne puis retrouver de souvenir, parce que je me sers de tant d'épingles par jour que je ne puis les retrouver : on finit par n'y plus faire attention.

J'en vois deux types : la petite épingle commune, nickelée, et une épingle d'autrefois, avec une tête enroulée. J'en vois de noires aussi. J'en ai toujours au gilet, sauf aujourd'hui.

D. — Vous ne vous rappelez pas une épingle évoquant pour vous quelque souvenir particulier? — R. Non, je me rappelle qu'on s'en sert pour cure-dent : mais rien de plus.

D. — En voyez-vous une image? — R. Non, je vois le type. J'en verrais une en particulier, si elle avait joué un rôle dans mon existence ; si je m'étais piqué affreusement, je la garderais comme un souvenir et je pourrais vous dire la taille, mais je n'en ai pas comme cela.

forme d'un cheval, tantôt sous la forme d'un héros qui court très vite; on voit de plus que la représentation d'un cheval est liée souvent à celle du vent ou d'un oiseau. Certainement on n'est sûr d'aucun de ces exemples, mais on peut supposer l'existence de pareilles métaphores que nous appellerons *hyperboliques*. On ne peut pas douter que cette métaphore hyperbolique existait avant l'hyperbole contemporaine, dans laquelle l'objet reste le même et seulement un certain caractère de cet objet est augmenté. Cette hyperbole contemporaine exige déjà un certain pouvoir d'analyse qui permet de dégager un certain caractère et de le représenter sous une forme concrète séparément des autres.

On ne doit pas séparer de la métaphore l'*ironie*, où on attribue à un objet un caractère opposé à celui qui lui est attribué dans la prose. Ce contraste évoque en nous un certain sentiment; on aurait pu croire que ce même sentiment était évoqué par l'ironie dans la mythologie, comme le pense Vico; mais nous croyons que ce n'est pas exact. L'ironie avait dans la mythologie le même but que la métaphore, c'est-à-dire la connaissance de l'objet. Si la métaphore hyperbolique était prise à la lettre, pourquoi ne pas admettre que l'ironie l'était aussi, puisqu'elle est comme la première basée sur une faculté naturelle de l'homme qui est l'association par contraste ou opposition?

Donnons quelques exemples de cette ironie dans la mythologie : nous voyons qu'un même personnage est représenté tantôt comme très rapide, tantôt comme boiteux, tantôt comme très grand et très fort, tantôt au contraire comme un enfant; ainsi Philoctète est boiteux, Achille est très rapide, nous savons de plus que ces deux personnages ont la même origine. Cette même association par contraste nous explique ces contes populaires où un sot, que tout le monde méprise, devient un héros, etc. C'est encore la loi de l'association par contraste qui nous explique les cas d'euphémisme, c'est-à-dire l'emploi de bonnes qualités à la place des mauvaises.

Nous avons essayé d'indiquer les différents genres de la pensée mythologique basée sur l'association par ressemblance et par contraste. La métaphore basée sur la ressemblance d'un certain nombre de caractères est certainement plus objective que la métaphore hyperbolique et que la représentation d'un objet sous la forme d'un être vivant; ces dernières sont en grande part subjectives et ont, par suite, une valeur logique moins grande.

Il nous reste encore à indiquer les traces directes de la loi de l'association par contiguïté; ces traces se rencontrent dans la langue et aussi dans la poésie; ce sont les tropes appelés *métonymie* et

depuis que nous sommes capables de les distinguer et de nous en servir? Ce total ne se peut évaluer : il serait pourtant plus facile à faire que celui des A majuscules vus par quelqu'un lisant quotidiennement et depuis des années, plusieurs pages d'impression.

Parmi les cinq objets étudiés, c'est donc certainement la lettre A qui avait présenté à ces personnes le plus grand nombre

fer-blanc très mince. Je vois les cigarettes dans la boite, mais je ne sais combien il y en avait.

Dans les cigarettes françaises, je vois celles du modèle que je fume ordinairement : mais je n'en vois pas une en particulier.

IV. *Lettre A.* — Je n'en vois pas trop, sauf la forme courante : je le vois un petit peu dans les formes anciennes du moyen âge. J'ai le souvenir d'un A qui doit être sur plusieurs médailles : il *doit*, mais je n'en suis pas sûr. Je ne me rends pas bien compte de la particularité de la médaille sur laquelle je le vois, ou plutôt je le vois sur des sceaux, mais je ne vois pas plus l'un que l'autre parmi ces sceaux. Je vois une place, en haut et à droite, où cette lettre doit être : mais cela me semble... et je puis fort bien me tromper. Je ne puis donner ni l'inscription, ni d'autres lettres que A : je me souviens beaucoup moins des autres lettres. — Je cherche à me souvenir : je crois en avoir vu comme lettres ornées, mais je ne me rappelle pas quelles elles sont.

Pas da'utres images, ni de mes lectures, ni d'ailleurs : si j'avais à dessiner un A, je dessinerais l'A banal, le triangle à deux côtés prolongés. Parmi les A banals aucun ne me reste : je ne puis pas dire : j'en ai vu un à tel endroit.

V. *Visage maternel.* — Je me rappelle trois figures :

1° Celle du premier plan est celle de son bon état de santé : elle est bien difficile à décrire : c'est une figure qui se modifie suivant l'état de la personne, la toilette, l'heure de la journée.

D. — Voyez-vous la couleur des cheveux? — R. Oui, bruns,... la disposition, la coiffure réapparaissent, mais pas très précis : c'était une question de mode et de moment.

D. — Voyez-vous les yeux?— R. Oui,

IV. *Lettre A.* — 1° Je vois d'abord une grande lettre de 40 cent. sur carton : j'avais tout un alphabet comme cela, qu'on pendait aux murs de ma chambre pour m'apprendre à lire.

2° Je vois une caricature, un individu ouvrant la bouche en A : les dents forment la barre : c'était dans une méthode enfantine.

3° Sur les mots « chemins de fer de l'ÉTAT » un petit A majuscule, sans rien de spécial.

4° Je vois beaucoup d'A dans des enseignes, mais je ne sais pas au juste comment sont construites ces lettres.

5° Le A du *Jardin des racines grecques*.

A fait un, prive, augmente, admire.
Ἄζω, j'exhale et j'expire.

6° Je vois A dans le prénom d'un élève qui s'appelait Anatole et signait ANAT... (en lettres d'impression très hautes et très grêles).

V. *Visage maternel.* — Je ne vois d'abord que des photographies.

Cependant je retrouve :

1° Une figure, vers 1868, avec une sorte de veston andalou : les cheveux en coiffure plate; mais le visage est ce qu'il y a de plus difficile à décrire. Je la vois dans le cadre de W..., où nous habitions alors. Si je veux me reporter à cette époque, je vois une photographie de cette date qui me sert de point de repère.

2° Vers ma dixième année je lui vois

es : faut-il conclure, avant tout autre examen, que ses mentales seront les plus nombreuses? — Cela serait, si le e d'images conservées était, comme on le semble généraleroire, proportionnel à celui des images reçues : mais cela pas. Loin de croître avec le nombre des représentations, ages mentales sont au contraire d'autant moins nombreuses s proviennent de représentations plus souvent renouvelées, figurent des objets plus usuels et plus fréquemment re-. L'opinion opposée à ce fait résulte de la confusion ordinaire age avec le souvenir : celui-ci s'affermit et se précise par la ion : d'où l'on conclut avant tout autre examen qu'il en est de pour l'image. L'observation nous a montré, au contraire, que ur d'une image analogue à la précédente l'affaiblit et lui enlève actères propres, au lieu de la renforcer en s'ajoutant à elle. que les images analogues et successives, au lieu de faire s'embrouillent et se fondent les unes dans les autres. La ion ne multiplie pas ces images : elle les généralise.

les représentations furent nombreuses et fréquentes, plus les s sont rares : il est facile de le constater en consultant le taci-dessous qui résume les résultats numériques des observa-Sauf deux exceptions, sur lesquelles nous aurons à revenir, iffres sont assez significatifs pour dispenser de tout comire.

je pourrais les peindre de mêmais très mal les définir.

e autre figure est celle que j'ai assez analogue à la précédente : is hors du cadre et du tableau, je voulais la décrire, ce serait ription de la figure du tableau. leau, comme physionomie, est ce que j'avais dit plus haut : ume est de velours et de soie une main est appuyée sur le où elle est assise : la figure ne rien de bien particulier, rien de l'au-dessus.

troisième image est une figure ffrance, très amaigrie, sans rien cial.

un corsage de velours noir chez un photographe où on m'avait photographié; le visage est un peu maigre, allongé, les cheveux coiffés un peu haut.

D. — Évoquez cette figure et décrivez-la. — R. Vous croyez que c'est commode! Quand on voit tous les jours quelqu'un, cela finit par se mélanger.

3° Plus tard je la vois très maigre, le teint un peu pâle, vers 1887, la figure un peu fatiguée. J'étais au régiment : elle était venue me demander au quartier, et entrait avec une autre personne dans la cour : j'ai demandé la permission de sortir en ville.

4° Enfin je la revois comme maintenant, la figure presque jeune, mais les cheveux blancs : cela se reporte sur plusieurs années, car elle n'a pas changé depuis. Je la vois à la gare au moment de la quitter, mais ni cette année, ni la précédente (malgré mes voyages d'alors) : je la vois en 1892.

Nombres relatifs de quelques images mentales.

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O
Vénus de Milo	3	3	3	?	4	2	1	0	2	5	4	10	3	1	2
Visage maternel	3	3	5	1	3	4	6	10	9	4	2	11	5	?	1
Cigarette	2	2	1	4	2	1	5	5	6	4	4	10	2	3	3
Épingle	*a*	*a*	4	6	*a*	4	3	3	4		*a*	15	3	2	3
A d'impression	1	1	*a*	?	2	*a*	1	1	4	*a*	*a*	12	*a*	2	1

Noter, en comparant le nombre de ces images, que certains sujets n'ont qu'une ou deux images de la Vénus, parce qu'en réalité ils n'en ont pas vu plus. — *a* désigne les images schématiques.

On voit sur ce tableau le nombre des images décroître, d'une façon presque constante, du premier au dernier objet de la série proposée. Le fait devient particulièrement sensible en comparant les deux extrêmes, l'écart entre ces deux groupes d'images étant le plus significatif.

Cela semble, en apparence, paradoxal : il est, en réalité, facile de l'expliquer, lorsqu'au lieu de confondre l'image et le souvenir, on réfléchit aux différences profondes qui les séparent.

Sans doute l'image et le souvenir sont intimement liés : car plus encore que nous ne pensons sans image, nous ne rappelons rien sans image. Mais ni l'une ni l'autre ne naissent et vivent de la même manière. L'image du même ou de semblables objets peut ressaisir plusieurs fois la conscience sans qu'il y ait souvenir : celui-ci n'existe qu'aux cas où des images analogues ont été vues successivement sous le même jour, comme si chacune d'elles n'était autre que la précédente ou sa continuation ininterrompue. Or un tel résultat ne se peut obtenir que par l'artifice de conscience qui consiste à diriger constamment notre attention sur les points identiques d'images analogues successivement considérées. — Ce n'est pas ainsi que nous procédons lorsque nous voulons simplement recueillir une image mentale. En ce cas, s'il s'agit d'un objet déjà vu, la vision extérieure et la vision mentale sont toujours fort incomplètes : elles paraissent consister l'une et l'autre à rappeler rapidement l'image mentale précédemment acquise plutôt que d'étudier la sensation actuelle de l'objet. Si bien que le regard

extérieur et l'examen subjectif sont l'un et l'autre d'autant plus rapides (toutes choses égales d'ailleurs) qu'il s'agit d'un objet plus connu. Tout se borne presque à ranimer hâtivement une image antérieure, et la perception reste le plus souvent fort incomplète, parce que nous suppléons mentalement à ce que nous ne regardons pas. Quelques points de repère suffisent à la vision extérieure, et sa perception ainsi renouvelée donne des fragments d'image suffisants pour reconstituer un tout; c'est à la fois une économie de temps et de travail.

Il se passe donc là quelque chose d'analogue à ce qui se produit dans la lecture courante, où nous devinons les mots au lieu de les épeler. Au début, lorsque nous apprenions à lire, il fallait regarder et rappeler chaque lettre : puis il a suffi d'épeler chaque mot; actuellement nous restituons chaque mot avant même de l'épeler, et ceux qui corrigent des épreuves savent par expérience combien facilement passe inaperçu le détail des lettres. C'est ce qui se produit généralement ailleurs : ainsi s'explique, au moins en partie, que de toutes nos images quelques-unes seulement subsistent comme représentations particulières. On voit aussi pourquoi elles sont d'autant moins nettes et moins détaillées qu'elles furent plus souvent renouvelées. Ainsi, de toutes nos représentations de **A**, il ne persiste le plus souvent qu'une image : encore n'est-elle ni particulière ni concrète, mais entièrement généralisée, comme nous allons essayer de l'expliquer.

Il faudrait maintenant dire pourquoi, hors de ce courant d'images confondues, quelques-unes se conservent, malgré tout, avec des caractères très particuliers, échappant ainsi au travail qui désagrège et confond leurs voisines les unes dans les autres : mais c'est un côté de la question que nous ne pouvons aborder ici.

II

A ces différences tout extérieures (puisqu'elles atteignent surtout le nombre des images persistant dans chaque groupe) correspondent des différences connexes dans la nature et la constitution intime de ces images.

Loin de se présenter toutes sous le même aspect, nos images nous apparaissent au contraire sous des formes très diverses, qui vont depuis la représentation concrète comme un décalque de sensation, jusqu'à l'image tellement généralisée qu'elle n'est plus qu'un schème abstrait. Entre ces deux extrêmes s'étagent toutes les formes intermédiaires. — Il suffira de décrire les principales pour bien faire

comprendre quel incessant travail subit en nous la masse de nos images : procédant ainsi, nous montrerons que le nombre des images diminue précisément à cause des modifications profondes qu'apporte à leur nature intime la répétition fréquente.

1° C'est généralement lorsqu'elles ont été le plus rares que nos images restent le plus concrètes. Leurs caractères sont alors très nets, bien définis et faciles à décrire.

Une image complète se compose de deux éléments : la représentation même de l'objet, et le cadre qui l'entoure, c'est-à-dire les circonstances de temps et de lieu dans lesquelles il nous apparaît. Au moment où naît l'image, ces deux éléments ne se peuvent séparer : ainsi l'on ne peut regarder au Louvre la Vénus de Milo sans voir en même temps les divers accessoires qui l'entourent : l'ensemble de la salle, les tentures du fond, les statues et stèles disposés à l'entour, le piédestal et sa grille, et le jour plus ou moins clair dans lequel tout cela nous apparaît. Il y faut joindre aussi les circonstances diverses du moment où cette impression nous est venue.

Si l'image restait absolument concrète, tout cela renaîtrait : mais il est d'autant plus rare d'obtenir cet ensemble, qu'il s'est écoulé plus longtemps depuis l'impression première ou que celle-ci a été retouchée par un plus grand nombre d'impressions semblables. Ces réserves faites, on peut assez exactement comparer l'image concrète à une photographie prise d'un certain point de vue : la statue reparaît toujours entourée des objets au milieu desquels on l'a vue et dans la situation où elle fut le plus volontiers regardée. Sans doute on l'a vue sous d'autres aspects : et souvent l'on se rappelle bien l'avoir considérée sous différents points de vue : mais il ne reste de tout cela qu'une seule image, et c'est précisément celle qui du premier coup dominait toutes les autres, par exemple le jour sous lequel on l'a dessinée, la vue prise de l'endroit où il est le plus facile de la regarder. « Quand je veux revoir cette statue elle m'apparait toujours au fond de la galerie, moi-même allant très vite vers elle parce que le plus souvent je n'ai qu'un moment à moi et suis obligé de passer la voir très rapidement. » Les autres images ont existé : on le sait; mais elles n'existent plus ou ne peuvent être évoquées, ce qui revient au même. Une seule image, un seul aspect de l'objet les a remplacées toutes et les supplée : c'est le premier pas vers la généralisation.

Tous les détails ne présentent d'ailleurs pas la même netteté. Il existe, pour l'image matérielle, un centre de vision nette à partir duquel tout devient de moins en moins précis : de même pour l'image mentale. La statue réapparaît : mais les objets ambiants

sont déjà vagues et indécis, et bientôt l'on arrive à un cercle au delà duquel il est impossible de rien distinguer. L'image reproduit donc la sensation, mais avec cette différence que l'on ne peut plus la préciser, ni l'amplifier. Si l'on veut alors déplacer le centre de vision nette et fixer le regard ailleurs qu'au point où il était dans la vision matérielle, il faut pouvoir évoquer une autre image dont cet autre point ait été le centre. Sans prétendre préciser exactement les raisons de ce fait, nous pouvons cependant lui rapporter la réflexion suivante : « Je ne vois nettement les détails de ce bronze qu'au point d'origine de la draperie, nous disait M. S., parce que ce point était le mieux éclairé lorsque j'ai vu la statue ; c'est là que je puis actuellement le mieux fixer mon attention. »

Tout cela montre bien que, tout en reproduisant la vision matérielle sous sa forme particulière, l'image concrète en diffère en ce qu'elle ne peut plus être précisée : on a beau l'examiner, il est désormais impossible d'y rien changer ou de la développer davantage. Elle est très étroitement limitée aux éléments qu'elle a tirés de la perception.

2° Le second groupe d'images comprend toutes les formes de transition qui s'étagent depuis l'image encore concrète jusqu'au schème abstrait. Leur ensemble est assez difficile à qualifier par des caractères communs; on ne peut cependant prendre à part, pour la décrire, chacune des images de cette longue série. Il suffira de présenter les principales pour faire comprendre par quels degrés passent nos images mentales pour se transformer d'un état concret, en l'état schématique et abstrait.

L'image qui se renouvelle dans des conditions différentes, ou seulement analogues, perd peu à peu ses éléments concrets et se transforme par un véritable travail d'abstraction. Ce travail n'atteint pas également toutes les parties de l'image : il semble porter de préférence sur ses éléments propres, en respectant d'abord le cadre, dont l'importance est secondaire. C'est un fait dont on peut se rendre compte en comparant diverses images de la Vénus de Milo qui vont de l'état concret à l'état abstrait. L'image la plus concrète est ordinairement celle du marbre du Louvre : elle domine d'ailleurs tout le groupe, et se présente volontiers la première à l'esprit avec des détails dont quelques-uns sont notés ci-dessus. Mais on trouve au second plan quantité d'images secondaires, faciles à décrire, et qui sont précisément celles de copies vues plus souvent que l'original, de reproductions en bronze, etc. A cette limite, le cadre et l'image sont encore très nets, quoiqu'ils conservent rarement le relief précis de la représentation centrale. Par delà ce

cercle assez étroit prennent place quantité d'autres images devenues presque subconscientes, car nous savons seulement les avoir vues, et dans quel endroit. C'est la multitude banale des réductions en plâtre aperçues aux étalages, sur les ponts, dans les paniers des Italiens qui font la place pour écouler leur marchandise. En tout cela, on ne distingue presque rien, sinon que ces réductions furent vues en tel endroit, et parfois à tel moment : mais quel était l'aspect, la grandeur... en un mot, l'image même de la statue, rien ne le rappelle : seul le cadre est encore précis. Nous sommes d'ailleurs, ici, bien près du schème abstrait.

Cette dégradation successive est peut-être plus significative encore pour le visage maternel. On en a reçu quantité d'images : on l'a vu sous une multitude d'aspects : et cependant, lorsqu'il s'agit de le rappeler, on se rappelle plus que le visage lui-même les circonstances de temps et surtout de lieu où nous avions coutume de le voir : tantôt c'est une simple silhouette occupée à lire, à coudre, etc., à sa place habituelle, près d'une fenêtre, sous la lumière d'une lampe....; tantôt c'est une apparence lointaine imaginée telle qu'elle *devait* être à certaines dates caractéristiques de l'existence, avant une maladie, pendant et après, lors d'un départ ou d'une arrivée, etc. Mais s'il faut décrire ce visage lui-même, les détails s'épuisent vite, et l'on préfère évoquer un tableau ou une photographie qui fixent l'ensemble en une attitude immobile. Ici encore, l'image si souvent répétée sous des aspects différents a donc subi, de ce fait, une sorte d'usure : plus les détails étaient délicats, moins ils ont résisté, et les grandes lignes du cadre, amples et massives, peu étudiées, ont mieux persisté que les traits fins du centre de l'image. Pourquoi? peut-être précisément parce que ces grandes lignes sont restées plus immobiles.

A un degré plus près de la généralisation, ce travail atteint même les circonstances et le milieu dans lesquels l'image a été perçue. Leur élimination semble le dernier travail pour arriver à l'abstraction, car les circonstances de temps ont depuis longtemps disparu : nous l'avons dit plus haut. En ce dernier cas, l'image réapparaît encore dans un cadre, mais sans localisation précise. On se rappelle avoir regardé des cigarettes à un étalage : mais on ne voit plus où se trouvait cet étalage. Le cadre lui-même est hors des circonstances ordinaires de lieu. On retrouve l'image d'une épingle de blanchisseuse fixant un col : mais il n'est plus possible de dire en quel endroit on a vu cela. Les points de repère ont disparu, cette image ayant trop varié : c'est à peine s'il reste encore un élément concret, sa place sur le col. Elle n'est cependant pas encore géné-

rale, mais correspond à peu près aux images rapides et vagues mentionnées dans les théories de la généralisation, lorsqu'on dit que nous revoyons, en évoquant l'idée de cheval, l'image d'un cheval au repos, ou galopant, ou bien attelé, sans préciser davantage.

3° La troisième classe d'images est tout l'opposé de la première : elle se compose de représentations aussi abstraites que possible, mais dont les caractères ne sont pas moins nets, en sens inverse, que ceux des images concrètes.

La plupart des images précédentes (sauf le cas d'une représentation unique) étaient multiples : les images abstraites sont au contraire uniques, chacune en son genre, précisément parce que les représentations ont été si souvent renouvelées que toutes sont fondues en une seule. Il en résulte que cette image est dépouillée de tout caractère individuel : elle est *banale*, *quelconque*, selon l'expression des personnes interrogées. Les impressions deviennent uniformes parce qu'elles ont été trop nombreuses et que désormais il nous semble que toutes les nouvelles impressions ressembleront aux précédentes : la même image suffira donc à représenter tout le groupe, parce que rien ne tranche sur la masse incalculable de toutes ces représentations. Ce sont des images auxquelles on ne fait plus attention : « J'ai vu tellement d'épingles que je ne puis en retrouver : on finit par n'y plus faire attention. J'en verrais une en particulier si elle avait joué un rôle dans mon existence, si je m'étais piqué affreusement[1]... » D'autres réponses révèlent nettement, telle que la voit la conscience, la raison de ce nivellement de toutes les images particulières. « Elles se ressemblent toutes... je ne vois rien de plus en l'une qu'en l'autre : je ne vois pas une épingle plutôt qu'une autre, mais une masse d'épingles de toutes grandeurs... comment voulez-vous que je vous décrive une épingle : j'en ai vu plus de 100,000. » — « En fait de cigarettes, je n'ai que l'image banale de celles à 0,60 que je fume ordinairement : je n'ai aucune raison de m'en rappeler d'autres, n'ayant jamais eu d'images extraordinaires de cigarettes... Si j'avais été dans un pays où l'on ne fume pas, je me serais rappelé celles que j'y aurais vues... je ne vois pas une cigarette en particulier. » — « Si j'avais à dessiner un A, ce

1. Plusieurs images particulières d'épingles nous ont été citées comme conservées grâce à des circonstances analogues ; d'autres reparaissaient vues dans une fente de parquet, à terre où on les a ramassées, etc. De même les images particulières de cigarettes étaient revues de préférence à demi consumées, aux lèvres, ou tandis qu'on les roulait entre les doigts. Il semble que certaines circonstances soient privilégiées pour la conservation des images particulières : il faut signaler aussi, sans insister davantage ici, l'influence profonde du sentiment.

serait l'A banal... car aucun ne m'arrête et je ne puis dire : *j'ai vu tel A à tel endroit*.... Surtout pour l'A, vous ne trouverez chez les gens comme nous que des abstractions : il faudrait interroger des gens ignorants, qui en aient très peu vu. »

III

Voilà ce que deviennent les images qui se sont répétées en nous depuis des années : rien ne donne mieux que ces réponses l'impression du travail intime transformant les masses primitives en schème abstrait, par élimination des caractères concrets.

Comparés à ceux des images précédemment décrites, les caractères propres des représentations banales sont presque tous négatifs. Une image devient abstraite et unique précisément pour avoir perdu un à un les caractères particuliers qui distinguent les unes des autres les images concrètes. En se superposant dans les conditions ordinaires, les détails ne se sont pas renforcés et unifiés comme le voudrait la théorie des portraits composites : ils se sont fondus, absorbés, éliminés. Et ce travail, qui n'atteignait que l'image dans le second des trois groupes décrits, s'étend bientôt alentour de l'image, au cadre, ordinairement plus résistant. L'image abstraite n'est plus entourée; elle n'est plus localisée dans le temps ni dans l'espace : elle apparaît, déclarent ceux qui la signalent, *n'importe où et n'importe quand*, bien différente en cela (comme aux autres points de vue) de l'image concrète qui ramène avec elle tout l'entourage de circonstances et parfois le concours de sentiments dans lesquels nous est apparue l'impression originale. Dans ces conditions, l'image proprement dite, dénudée de son entourage ordinaire, n'apparaît plus comme l'image particulière d'un objet particulier, mais comme la représentation d'un ensemble d'objets de même nature. C'est l'image d'un groupe, si toutefois ces deux expressions peuvent se réunir. Elle ne représente plus une épingle, mais une série d'épingles, et cette image est devenue la représentation commune d'un ensemble à tel point que parfois tout le groupe des diverses épingles s'offre à l'esprit, dès qu'on évoque l'image d'une seule épingle.

A ce moment, et après toutes les transformations qu'elle a subies en se répétant, l'image n'offre plus aucun caractère particulier [1] :

1. Il ne faut cependant pas oublier qu'un nombre assez important d'images échappe à la classification proposée. Ce sont celles qui vivent indépendantes et isolées, au lieu de se fondre dans les autres. Elles paraissent ordinairement avoir peu d'importance et rester sans influence sur le cours de notre vie mentale : nous les avons retenues par hasard, sans y prendre garde et sans le

va si loin que parfois même on ne peut plus l'évoquer sous
e de représentation, et que l'on retrouve simplement la place
le aurait dû occuper. On ne peut même plus la comparer à un
me : c'est presque un simple signe, la dernière étape de l'image
t de devenir purement et simplement le mot dans ce qu'il a
lus abstrait. L'image mentale, ou ce que nous appelons de ce
, se réduit alors à bien peu de chose.

ces recherches on peut donc tirer les deux conclusions sui-
es :

Nos images mentales ne se juxtaposent pas les unes à côté des
s, comme des entités distinctes ayant chacune son autonomie
re : au contraire elles se superposent les unes aux autres et se
ent les unes dans les autres lorsquelles deviennent trop nom-
ses. Chacune emprunte aux images analogues qui l'ont précédée
partie de ses éléments constitutifs : elle cède à son tour quel-
-uns de ses éléments propres à celles qui viennent après elle.
i les images forment une espèce de série où tout se tient et se
dans un ensemble général : et ce phénomène s'accentue à
ure que s'accroît le nombre des images.

en résulte que si l'on fait le total d'un groupe d'images repré-
ant un objet déterminé, on trouve ces images d'autant moins
breuses qu'elles résultent d'une somme plus considérable de
ésentations antérieures. Cela semble, au premier abord, para-
l : mais il suffit, pour comprendre la raison de ce fait, de réflé-
que les impressions formant nos images sont d'autant plus
es et moins complètes qu'elles s'ajoutent à un plus grand nombre
pressions analogues. Quelques points de repère suffisent à
uveler une impression déjà souvent avivée : mais les images
i renouvelées deviennent de moins en moins *réelles*, de plus en
générales.

A ce travail de groupement des images correspond un travail
ansformation intime. Moins les images sont nombreuses, plus
sont concrètes : elles se généralisent et perdent leurs carac-
s individuels et particuliers à mesure qu'on les renouvelle. Les
ges les plus abstraites sont celles qui ont été renouvelées un

ir, et sommes nous-mêmes étonnés de leur persistance, car elles ne riment
n : ce sont des errantes. Chacun de nous possède un certain nombre d'images
genre qui restent concrètes et immuables au milieu des changements des
s images. Pourquoi cette situation anormale et cette résistance à des causes
gnant la majorité de nos images mentales? Il est assez difficile d'expliquer,
est que plus nécessaire de signaler cette exception : peut-être cet arrêt de
ralisation n'est-il pas sans lien avec ce que nous avons observé chez les
sujets (H. et L.), qui font exception.

plus grand nombre de fois, dans des conditions un peu différentes.

Le degré de généralisation d'une image paraît d'ailleurs correspondre au nombre de ses répétitions dans des conditions dissemblables : d'où l'on peut conclure que la généralisation demande précisément cette répétition, et qu'une image unique, ou même répétée dans des conditions identiques, n'a aucune tendance à cesser d'être concrète. Cependant il faut bien noter que cette tendance à la généralisation se fait jour dès l'entrée du groupe d'images et semble se manifester tout d'abord par la tendance d'une certaine image à dominer toutes les autres et à les absorber. Il se forme en quelque sorte un centre de généralisation, vers lequel convergeront naturellement les images à venir. Le sentiment n'est pas sans avoir une grande part dans cette œuvre de fusion des images : mais il faut aussi tenir compte de tout l'ensemble des habitudes intellectuelles et des associations antérieures, qui influent toujours beaucoup sur la transformation de nos impressions en images.

A un point de vue plus général, on peut dire que nous sommes ici en présence de l'universelle tendance de l'esprit à généraliser : la transformation et la fusion des images mentales ne sont que des expressions particulières de cette tendance constante. En agissant ainsi, l'esprit simplifie son travail et économise ses forces. Mais il importe de noter que ces tendances progressistes sont directement opposées aux tendances conservatrices qui maintiennent nos souvenirs dans leurs formes primitives. C'est donc encore, sous une autre forme, la lutte de la mémoire contre l'imagination, l'antagonisme que nous avons déjà signalé comme trop oublié jusqu'ici. Par destination, le souvenir est immuable : il n'en est pas de même de l'image.

Jean PHILIPPE.

REVUE CRITIQUE

PRINCIPES DE MÉTAPHYSIQUE ET DE PSYCHOLOGIE

Par PAUL JANET[1]

Principes de métaphysique et de psychologie : ce titre, sous lequel M. Janet vient de réunir les leçons professées par lui de 1888 à 1894 à la Faculté des Lettres de Paris, indique déjà par lui-même le double objet que s'est proposé l'auteur. Il a voulu d'abord exposer et discuter méthodiquement les principaux problèmes que la philosophie pose. Ces problèmes, il les examine tour à tour et, autant que possible, indépendamment les uns des autres, de manière à donner au lecteur l'impression que la philosophie est une *science*, qu'elle comporte des subdivisions précises, et que, par un certain côté au moins, elle est chose qui s'enseigne et qui s'apprend. Mais l'ouvrage ne s'adresse pas seulement à ceux qui voudront faire l'apprentissage de la philosophie. Dans ce livre où M. Janet a mis le meilleur de sa pensée, nous trouvons formulées avec précision, coordonnées les unes aux autres, ramenées à leurs principes ou poussées à leurs lointaines conséquences, les idées dont les précédents travaux du même auteur nous offraient le développement et l'application. C'est à ce second point de vue surtout que nous nous placerons pour l'examiner. L'œuvre philosophique de M. Janet est considérable. Répartie sur une période de près de cinquante années, elle a exercé une longue et profonde influence sur notre enseignement, et par là sur notre philosophie en général. Il ne sera pas inutile d'en étudier les tendances, l'inspiration et la méthode : l'important ouvrage que M. Janet vient de publier rend d'ailleurs cette tâche très aisée.

Ce qui frappe d'abord dans ce livre, comme dans l'ensemble des travaux de M. Janet, c'est le contraste apparent de la méthode et de la doctrine. La méthode s'inspire tout entière de cette idée que la philosophie est une science comme les autres, et qu'elle doit procéder, comme toute science, par une lente accumulation de vérités progressivement démontrées. D'où vient que la science positive avance? De ce que le savant part de l'acquis et cherche simplement à y ajouter

1. [illegible] Delagrave, 1897.

quelque chose. Et à quel signe reconnaît-il l'acquis? A ce que personne n'en dispute, à ce qu'il est accepté de tout le monde. Pourquoi ne procéderait-on pas de même en philosophie? Ici aussi il y a des vérités certaines. On les remarque moins, parce que chaque philosophe, préoccupé d'affirmer l'originalité ou tout au moins l'indépendance de sa pensée, tend à omettre et même à dédaigner ce qui est connu, ce qui est évident, pour passer tout de suite à l'exposition de ses propres idées. Mais si l'on pouvait trouver des propositions communes à toutes les philosophies, ces propositions devraient être retenues comme des vérités certaines, en vertu de la règle d'après laquelle la vérité scientifique, quel qu'en soit le mode de démonstration, se reconnaît extérieurement à ce qu'elle est acceptée de tous les savants. De là une méthode dont M. Janet nous donne, dès le début de son ouvrage, la formule très nette : « Doit être considérée comme scientifique en philosophie toute proposition, toute expérience, toute distinction réelle ou formelle, en un mot toute vérité accordée par toutes les écoles de philosophie sans exception. » Dans la pratique, d'ailleurs, l'application de cette règle se simplifie. Comme il est difficile de passer en revue tous les systèmes, on prendra, sur une question donnée, les deux thèses les plus éloignées l'une de l'autre, les deux systèmes opposés, et l'on tiendra pour scientifique « tout ce qui est reconnu ou doit être reconnu d'un commun accord par l'un et l'autre de ces deux systèmes ». L'idée impliquée dans cette double règle est que la préoccupation de construire ou de sytématiser doit passer à l'arrière-plan, et que la philosophie se continue en une série ouverte de vérités qui s'ajoutent les unes aux autres plutôt qu'elle ne tient dans les limites précises d'une doctrine.

Et pourtant c'est bien une doctrine, une doctrine très précise, que M. Janet expose dans ses différents ouvrages et qu'il développe méthodiquement dans les *Principes de Métaphysique et de Psychologie*. Cette doctrine tend avant tout, semble-t-il, à dégager les données fondamentales de la conscience. Elle affirme l'existence de l'âme, parce que la conscience saisit, sous la diversité des faits psychologiques, l'unité de la personne. Elle affirme la liberté, parce que la conscience nous révèle une volonté indépendante et responsable. Elle affirme la réalité des corps, parce que la conscience démêle dans la sensation quelque chose d'objectif et comme l'extériorité d'une force qu'elle subit. Elle affirme l'irréductibilité de l'idée morale, parce que la conscience établit spontanément entre les êtres, entre les choses mêmes, des différences de valeur et des degrés déterminés de perfection. Elle affirme Dieu enfin, parce que la conscience atteint « un milieu sans fond où nous sommes plongés et qui nous dépasse de toutes parts ». Ainsi la conscience, s'approfondissant de plus en plus elle-même, découvre sous les faits psychologiques la personne, sous les sensations la matière, au delà du fini et de l'imparfait la perfection et l'infinité divines. Descendant, de degré en degré, vers la source profonde de toute existence,

elle tend, quoiqu'elle n'y arrive jamais tout à fait, à prendre contact avec l'absolu. L'idée maitresse de la doctrine est donc bien apparente, le lien entre les diverses propositions très évident, l'inspiration partout la même : c'est une philosophie de la conscience.

Maintenant, en y regardant de près, on verra que le contraste est purement apparent entre le dogmatisme de cette philosophie et l'éclectisme de cette méthode. En réalité, méthode et doctrine sont parfaitement adaptées l'une à l'autre et se pénètrent intimement. D'un côté cette philosophie ne pouvait s'établir solidement que par cette méthode, et d'autre part cette méthode ne pouvait donner des résultats rigoureux que dans cette conception de la philosophie.

Si l'on veut, en effet, que les vérités fondamentales de la philosophie s'illuminent au regard de notre conscience, encore faut-il un signe auquel distinguer la vraie de la fausse clarté. Ne risquons-nous pas souvent de prendre pour une lumière naturelle certain feu d'artifice dont notre pensée philosophique se donne le spectacle? Il y a un moyen, et un seul, de reconnaître ici la vérité : comme elle émane du fond de l'âme, elle doit se retrouver au fond de tous les systèmes. Elle peut se dissimuler derrière l'originalité des pensées individuelles; mais l'art du philosophe sera justement d'user, pour ainsi dire, ces originalités en les frottant les unes contre les autres, de manière que la vérité impersonnelle se dégage. C'est pourquoi il faudra établir une comparaison entre les doctrines, rapprocher les systèmes opposés, déterminer les points où ils se touchent. Il ne s'agit pas du tout de prendre des idées à droite et à gauche pour les coudre bout à bout. L'électisme de M. Janet est dans sa méthode de discussion, non dans sa doctrine. Il s'agit de procéder comme le juge d'instruction habile, qui démêle, sous des dépositions en apparence contradictoires, l'affirmation d'un même fait. Si cette confrontation des systèmes aboutit à en extraire des propositions communes, n'aura-t-on pas légitimé ainsi le témoignage de la conscience en même temps qu'on en aura déterminé les affirmations fondamentales?

Mais, inversement, la méthode éclectique n'a de rigueur et de valeur que dans une philosophie de la conscience. Rien de plus facile, en effet, que de découvrir dans les systèmes les plus opposés des idées analogues et même, en apparence, identiques; mais le plus souvent on les verrait diverger à mesure qu'on en approfondirait davantage la signification. Comment distinguer ici un accord provisoire, tout extérieur, qui tient à ce que des philosophes ont accidentellement porté leur attention sur les mêmes faits ou sur les mêmes raisons partielles, de cet accord intime, définitif, qui naît de ce qu'une même vérité essentielle s'impose ? On s'y efforcerait en vain si l'on ne pressentait déjà par quelque côté les vérités les plus importantes : partant de ces vérités provisoirement admises, on pourra en demander la confirmation aux différents systèmes, et, si l'on y réussit, on aura réellement concilié ces systèmes en même temps qu'on aura démontré ces vérités; mais où les aura-t-on

puisées, ces vérités, sinon aux sources profondes de la conscience? En d'autres termes, la méthode de conciliation qui consiste à constater passivement des ressemblances est artificielle et inefficace. On ne conciliera définitivement des philosophies qu'en discutant avec elles, en les pressant de questions, en les amenant, de concession en concession, à se mettre d'accord sur l'essentiel; mais une discussion de ce genre ne peut aboutir que si l'on voit à peu près où l'on va, et c'est la conscience qui fournit la lumière.

Telle est bien la méthode de M. Janet. Sa philosophie est avant tout une philosophie de conciliation; pourtant, à un observateur superficiel, elle apparaîtrait comme une philosophie de combat. Je ne crois pas qu'aucun philosophe de notre temps ait fait usage aussi constant, ni aussi heureux, de l'argument *ad hominem*. Il n'y a guère de chapitre important, dans son dernier livre, où une certaine philosophie, un certain philosophe même, ne soient pris à partie, combattus avec leurs propres armes, amenés enfin à capituler : capitulation honorable le plus souvent, car il n'est pas rare qu'on échange concessions contre concessions. A vrai dire, la marche suivie est presque partout la même. Une thèse étant posée, on se transporte d'emblée à la doctrine qui est connue pour avoir rejeté cette thèse ou pour l'avoir attaquée le plus énergiquement : analysant alors cette doctrine, approfondissant son système d'attaque, on lui montre que ses arguments se retourneraient aussi bien contre elle, qu'elle a tout intérêt à atténuer ses conclusions si elle veut sauver certaines de ses prémisses, qu'en creusant d'ailleurs la partie positive de son argumentation on y découvre la reconnaissance implicite des vérités contre lesquelles elle s'insurgeait d'abord.

Nous verrons, à mesure que nous avancerons dans l'analyse de l'ouvrage de M. Janet, que les vérités dont il arrache ainsi l'aveu aux divers systèmes sont autant de consultations, de plus en plus intimes, demandées à la conscience. Mais nous voulons auparavant donner quelques exemples caractéristiques de la méthode que nous venons de décrire, et nous ne saurions mieux procéder qu'en détachant de l'introduction du livre quelques chapitres essentiels, ceux précisément où l'auteur cherche à définir la philosophie et à la caractériser comme science.

I

La philosophie est-elle une science? Nous allons nous placer tout de suite dans l'hypothèse la plus défavorable, supposer que la philosophie est inévitablement obscure, arbitraire, conjecturale, dévorée par des divisions intestines, etc., qu'elle porte sur des questions insolubles. Un point demeurera néanmoins acquis, à savoir qu'il y a des questions philosophiques et que la philosophie pose des problèmes. Quand bien même toute solution serait douteuse, quand même toute solution serait démontrée impossible, la philosophie subsisterait comme *science de problèmes*. Faisons maintenant un pas de plus. Peut-on poser un

problème sans énoncer par là même, conjecturalement, une ou plusieurs solutions possibles? Demander, par exemple, si l'âme est immortelle, n'est-ce pas proposer le choix entre l'hypothèse de la vie future et celle de l'anéantissement? Convenez donc que la philosophie n'est pas seulement une science de problèmes, que c'est une *science d'hypothèses*. Mais une hypothèse trouve-t-elle sa place là où il n'y a pas des faits et des lois qu'il s'agit d'enchaîner hypothétiquement? Et puisque l'hypothèse est censée ne porter que sur l'enchaînement des faits et des lois, ces lois et ces faits ne sont-ils pas en eux-mêmes des vérités? Vous reconnaissez donc que la philosophie est une *science de vérités partielles*. Maintenant, examinez de plus près la nature particulière de ces vérités; vous verrez qu'elles ont pour caractère distinctif de s'entrelacer les unes dans les autres, de se pénétrer réciproquement. Rien de plus difficile que de séparer les problèmes philosophiques. En philosophie, par conséquent, s'il est vrai que nous ne connaissions que des parties, il faut ajouter que chaque partie contient virtuellement le tout. Nous dirons donc que la philosophie est la *science partielle du tout*, la *science* fragmentaire de l'unité. Mais s'agit-il véritablement de fragments? Les solutions partielles ne sont-elles pas plutôt autant de vues sur l'ensemble, prises à des étages différents? La philosophie serait donc la *science des vérités relatives, des approximations successives de la vérité finale*. Il est vrai que cette définition paraitra bien modeste pour une science qui ne visait à rien de moins qu'à toucher l'absolu. Mais qu'on ne s'y trompe pas : dans cette formule, où l'on ne parle que du relatif, l'idée d'absolu est enfermée, car le relatif sans l'absolu serait l'absolu, et si, d'autre part, on relègue l'absolu derrière le relatif en le déclarant inconnaissable, par là même on pose l'absolu. Disons donc enfin, pour conclure, que la philosophie est la *science relative de l'absolu*, la *science humaine du divin*.

Ainsi, du minimum concédé par les adversaires de la philosophie nous avons fait sortir la plus compréhensive des définitions. Appliquons la même méthode à l'examen des arguments par lesquels on cherche ou à diminuer la philosophie, ou à l'exclure du nombre des sciences. On a soutenu, en se plaçant à des points de vue d'ailleurs assez différents, que la philosophie n'était que le résidu indéterminé des sciences positives, — ou encore qu'elle se confondait avec une certaine *direction* de la pensée, la philosophie se réduisant à l'esprit philosophique, — ou enfin qu'elle n'avait pas d'objet propre et consistait dans l'ensemble des généralités scientifiques les plus hautes. Nous allons nous placer tour à tour dans ces trois hypothèses.

On allègue d'abord que les diverses connaissances, à mesure qu'elles se développent, se détachent de la philosophie pour constituer des sciences distinctes? Acceptons cette proposition. Si les sciences se détachent de la philosophie, la philosophie se détache par là des sciences et délimite de mieux en mieux son objet. Cet objet est l'*unité*

de la science, en tant que liée à l'unité de l'univers. Que les sciences spéciales, à mesure qu'elles progressent, se séparent de la philosophie, cela est nécessaire en vertu de la loi de division du travail. Mais, bien loin de s'en trouver appauvrie, la philosophie s'enrichit, car d'un côté elle conserve toujours le même objet en le définissant mieux, et d'autre part elle bénéficie, pour l'étude de cet objet, des résultats de plus en plus importants que les sciences particulières lui fournissent. En quoi la philosophie de Schelling ou de Hegel, voire celle de Spencer, sont-elles moins encyclopédiques, moins vastes ou moins riches que celles de Thalès, de Platon et d'Aristote?

On prétend, d'autre part, que la philosophie n'est pas une science, mais une simple tendance, qu'elle n'a pas d'objet saisissable, qu'elle coïncide avec le côté purement spéculatif des sciences spéciales et, pour tout dire, avec l'esprit philosophique. Admettons-le encore. Ne retenons de la philosophie que l'esprit philosophique. Par là même nous affirmons, dans les sciences spéciales, la légitimité de la haute spéculation et l'utilité de la théorie pure. Mais comment maintiendrons-nous contre les praticiens l'utilité de la pure théorie, si ce n'est au nom de la dignité de la pensée considérée en elle-même? L'idée de la science, en tant que science, ne se peut défendre que par des principes supérieurs à la science. C'est la philosophie qui a créé, c'est la philosophie qui conserve et qui alimente l'esprit philosophique. Si donc vous rejetez la philosophie, la science ne se défend plus que par des considérations d'intérêt matériel, et il n'y a plus de place, dans les sciences spéciales, pour la recherche désintéressée ni pour l'esprit philosophique. Peut-on d'ailleurs poser l'esprit philosophique sans la curiosité des grands problèmes, sans le souci de les résoudre? Et si la philosophie en tant que science venait à disparaître, et que cependant l'esprit philosophique subsistât, l'esprit philosophique ne ferait-il pas ressusciter la philosophie?

Reste enfin le point de vue évolutionniste. La philosophie ne sera qu'une vaste systématisation des sciences. Plaçons-nous encore dans cette hypothèse. La doctrine de Spencer est une philosophie première, distincte des sciences spéciales, et qui leur est supérieure en ce qu'elle les unit et les couronne. Il est vrai qu'elle prétend ne pas dépasser l'univers phénoménal et qu'elle relègue dans l'inconnaissable tout ce qui n'est pas objet immédiat d'expérience. Mais la question se pose de savoir si le phénomène ne contient pas de l'être à quelque degré, et pour résoudre cette question, ou même simplement pour avoir le droit de la déclarer insoluble, un examen critique de la faculté de connaître s'impose. Voilà donc réinstallée au-dessus des sciences spéciales, à côté de la science des premiers principes, une critique de la connaissance. Mais de quelque manière que cette critique caractérise l'inconnaissable, du moment qu'elle en affirme quelque chose, elle établit un rapport entre l'inconnaissable et le connaissable, elle avoue donc que l'inconnaissable est connaissable dans une certaine mesure. Comment

a déterminerons-nous? Donnez à cette recherche le nom qui vous plaira : ce n'en sera pas moins de la métaphysique.

C'est donc toujours à la philosophie pure, c'est à la métaphysique qu'on revient en pressant le positivisme sous toutes ses formes. Mais on peut encore réfuter le positivisme directement. Usant ici d'une tactique à laquelle il aura plusieurs fois recours, M. Janet va nous montrer à quoi tient l'avantage apparent des positivistes et comment ils s'y prennent, si l'on peut s'exprimer ainsi, pour jeter de la poudre aux yeux de leurs adversaires.

Le positivisme, dit-il, prétend s'opposer à toutes les autres philosophies comme la chimie à l'alchimie, l'astronomie à l'astrologie, etc.; il représenterait la science. Mais la vérité est qu'il faut distinguer en lui deux choses, le côté négatif et le côté positif. Par son côté positif, il est sans doute une généralisation des sciences, et il ressemble par là à toutes les philosophies, car il n'y a guère de métaphysicien qui n'ait cherché à généraliser et à coordonner les résultats des sciences de son temps. Mais ce qui caractérise le positivisme, c'est d'avoir dit qu'il ne faut faire que cela. Or c'est là une espèce de philosophie qui n'a rien de commun avec la science positive, car autre chose est faire de la science, autre chose affirmer qu'il ne faut faire *que* de la science. Mais le positivisme bénéficie de l'équivoque, et prétend coïncider avec la science même. Au fond, il joue de la science comme certaines métaphysiques ont joué de la religion. De ce qu'une philosophie se fonde sur la révélation, supposée infaillible, il ne suit pas qu'elle soit vraie, car elle est une philosophie, elle n'est plus la religion. Et de même, parce qu'il y a des sciences positives certaines, il ne s'ensuit pas que le positivisme soit certain : la preuve en est que ces sciences doivent leur caractère positif à l'expérimentation et au calcul, et que la philosophie positive ne peut user, en tant que philosophie, ni du calcul ni de l'expérimentation. Comment soumettre au calcul, comment vérifier expérimentalement, par exemple, la loi des trois états? A supposer que ces trois états se soient succédé dans le passé, rien ne prouve qu'on ne remontera pas la série après l'avoir descendue. C'est ce qui est arrivé à Comte lui-même, dont la seconde philosophie est une métaphysique et une théologie. On n'a donc rien gagné à se mettre au service des sciences. En revanche on a perdu, comme nous le verrons plus loin, le véritable point d'appui de la philosophie, qui est le fait de conscience.

Ces exemples suffiront à dégager la méthode de M. Janet. Il faudrait, pour donner une idée complète de la partie de l'Introduction dont nous les détachons, analyser plusieurs chapitres, riches de faits et d'idées, sur les rapports de la philosophie avec les sciences, avec l'histoire et la géographie, avec la littérature et la politique, surtout une série de considérations très neuves sur l'idée de *mystère* en théologie et en métaphysique. Il faudrait aussi résumer les idées de l'auteur sur la science et la croyance en philosophie, et en rapprocher l'inté-

ressant chapitre de la première partie dans lequel M. Janet, à propos du *Disciple* de M. P. Bourget, pose le problème de la « responsabilité philosophique ». Mais nous devons arriver au contenu positif de cette philosophie.

II

Pour délimiter le champ de la philosophie, M. Janet suit une marche qu'il a indiquée autrefois et que plusieurs de nos maitres ont adoptée dans leur enseignement. On énumérera, en les classant, les diverses sciences particulières : que si, l'énumération de toutes ces sciences une fois épuisée, il reste un objet qui n'a pas été nommé, ce *bonum vacans* appartiendra à la philosophie. Or il est impossible, d'après M. Janet, de classer les sciences sans distinguer profondément les sciences de la nature et celles de l'humanité. Une classification linéaire comme celle de Comte est insuffisante. Une classification binaire s'impose, qui fasse de la conscience autre chose que le prolongement de la nature. Mettons donc à part les sciences qui portent sur les manifestations de la conscience, sciences historiques, philologiques et sociales. Il restera, même dans cette hypothèse, un objet à étudier, le fait de conscience lui-même.

Ainsi se définit la psychologie, science des faits de conscience. Elle a pour méthode, avant tout, l'observation intérieure; mais elle fait aussi bien appel à l'observation extérieure et plus particulièrement à la recherche physiologique. Dans le conflit qui s'est élevé de nos jours entre la psychologie et la physiologie, M. Janet distingue trois phases. Dans la première, les deux points de vue sont absolument séparés; Jouffroy n'accepte que l'observation intérieure, Aug. Comte l'observation extérieure. Dans la seconde période, qui est celle de Spencer, les deux méthodes sont admises concurremment pour constituer, par leur union, la psychologie totale. Dans la troisième, où nous sommes encore, on considère la psychologie subjective « comme un simple vestibule ou passage à la psychologie objective et physiologique, laquelle serait seule véritablement scientifiqûe ». Mais, d'abord, cette psychologie toute physiologique, qu'on nous présente comme la psychologie de l'avenir, est en réalité beaucoup plus vieille que l'autre. Descartes, Malebranche ont fait de la psychologie physiologique; Bonnet et Hartley ont parlé des vibrations nerveuses. Au contraire, c'est la psychologie purement subjective qui est une science récente. Elle est née avec Locke. Elle s'est développée avec Hume, Condillac, Laromiguière et Jouffroy. Issue de l'esprit scientifique du XVIIIe siècle, qui préférait en tout l'analyse à la synthèse, elle répond, non à une tendance métaphysique, mais au besoin d'une méthode plus rigoureuse; et s'il y a une psychologie toute moderne, c'est celle-là.

On lui reproche d'être purement descriptive. Mais une science descriptive n'en est pas moins une science, et d'ailleurs la psychologie dispose en réalité de deux moyens d'explication, l'un mécanique

par l'association des idées, l'autre dynamique par l'activité de l'esprit. Ces deux modes d'explication sont si légitimes, si indispensables, que les prétendues explications physiologiques consistent à les transporter purement et simplement dans le cerveau, en admettant tantôt un mécanisme, tantôt un dynamisme cérébral, souvent l'un et l'autre à la fois. C'est ainsi qu'on prêtera une réminiscence aux cellules cérébrales, parce qu'on sait que les idées renaissent par la mémoire. Au fond, on se borne à traduire les faits subjectifs, donnés par la conscience, en faits objectifs qu'on imagine en prenant ceux-là pour modèle. Ce qui le prouve, c'est que les cartésiens ont expliqué exactement comme on le fait aujourd'hui la mémoire et l'imagination, quoique leur science du cerveau fût encore dans l'enfance.

Par là est démontrée la nécessité de fonder la psychologie sur l'observation intérieure. De la psychologie ainsi entendue, c'est-à-dire des données de la conscience, M. Janet fait le point de départ de toute philosophie. Mais la psychologie conduit à la métaphysique et y trouve son achèvement. On peut d'abord légitimer la métaphysique comme la psychologie, en montrant qu'elle s'empare du *bonum vacans* que lui laissent les sciences particulières; nous avons déjà vu, d'ailleurs, que la nécessité de la métaphysique se dégage de la simple analyse du positivisme qui la nie. Mais il faut en outre montrer comment la métaphysique, qui est la science de la plus haute généralité possible, et la psychologie, qui est la science des faits de conscience, s'unissent pour constituer une seule et même philosophie. Dans la psychologie se déploie l'esprit de réflexion, et dans la métaphysique l'esprit de synthèse : *autopsie* et *synopsie*, voilà les deux formes de l'esprit philosophique. Or elles ne font que manifester sous ses deux aspects essentiels le fait même de la pensée; car la pensée a pour double fonction de revenir sur elle-même et de s'épanouir en un système bien lié de généralisations. On peut donc dire enfin, pour tout résumer, que la philosophie est la science de la pensée, ou, si l'on veut emprunter à Aristote la formule qu'il applique à l'acte pur, que c'est la pensée de la pensée.

Accepte-t-on cette définition? on pourra, en se fondant sur elle, donner des rangs, pour ainsi dire, aux divers systèmes philosophiques. Ils seront en effet plus ou moins philosophiques, selon la place qu'ils feront à la pensée. C'est pourquoi M. Janet place au plus bas degré le *matérialisme*, qui ne peut penser la pensée en elle-même, mais la cherche dans un substrat matériel. C'est un système que la conscience embarrasse, et qui voudrait n'en pas tenir compte. Au-dessus du matérialisme viendrait le *positivisme*, qui, en théorie, laisse les questions métaphysiques ouvertes, mais qui, en fait, incline au matérialisme. Positivisme et matérialisme ont ceci de commun qu'ils s'en tiennent aux données des sciences positives, c'est-à-dire à l'objectif. Le *phénoménisme* leur est déjà supérieur, en ce qu'il adopte un fait de conscience pour point de départ; mais il ne s'adresse

qu'à la partie inférieure de la pensée, à la pensée sans force et sans forme, à la sensation. Le *criticisme*, très supérieur lui-même au phénoménisme, est bien une pensée de la pensée; mais il mutile la pensée en la privant de son contenu objectif. Il faudra donc mettre au-dessus du criticisme la doctrine qui déclare la pensée objective et subjective tout à la fois, qui lie la pensée à l'être : cette doctrine, nous l'appellerons *idéalisme*. Mais l'idéalisme peut prendre deux formes. La première est le *panthéisme*, qui veut que la pensée infinie soit la substance de la pensée finie et que, dans cette pensée absolue, l'objet prime le sujet. Il y a une solution plus haute et plus large, qui affranchit la pensée absolue des limites de la pensée finie et fait prédominer en elle le sujet sur l'objet : c'est le *spiritualisme*. Telle est la doctrine qui répond le plus pleinement à la définition de la philosophie.

On le voit dès maintenant, c'est vers la démonstration d'un spiritualisme qui n'est pas sans affinité avec le cartésianisme que convergera tout l'effort de cette philosophie. La marche même que l'auteur va suivre rappelle celle de Descartes. Il partira de la pensée, telle qu'elle se saisit elle-même dans l'acte de la réflexion, s'élèvera de là à Dieu, redescendra ensuite aux choses. Ainsi s'explique le plan des *Principes de Métaphysique et de Psychologie* Les trois premiers livres traitent de l'esprit, des passions, de la volonté et de la liberté, le quatrième de Dieu, le cinquième et le sixième du monde extérieur et de l'idéalisme. Dans une série d'*études critiques*, par lesquelles l'ouvrage se termine, nous apercevons très nettement les points par lesquels cette doctrine se distingue ou se rapproche de divers systèmes de philosophie modernes ou contemporains.

III

Notre objet étant de dégager les idées essentielles du livre et d'en marquer l'enchaînement, nous sommes obligés de glisser très rapidement sur les analyses psychologiques et morales qui abondent dans les trois premières parties et qui remplissent la seconde tout entière. Un résumé n'en donnerait d'ailleurs qu'une idée bien insuffisante. Nous ne croyons pas qu'on ait jamais étudié d'aussi près ni démêlé avec une aussi clairvoyante pénétration les lois qui régissent la naissance, le développement, la transformation et la transmission des passions, pour ne parler que d'elles. Force nous est ici de renvoyer le lecteur au livre lui-même, et de nous en tenir, dans cette analyse, à ce que l'auteur considère comme essentiel, c'est-à-dire aux parties de sa psychologie qu'il a orientées vers la métaphysique.

« L'homme pense. » Cette formule de Spinoza est adoptée par M. Janet, de préférence à celle de Descartes, pour point de départ de la philosophie. Le *cogito* de Descartes est le produit d'une longue et savante élaboration, le terme d'un doute où toute vérité objective a été enveloppée. Mais la pensée d'où nous partirons est celle « du moi

réel et concret, tel qu'il est donné dans l'expérience, et non pas seulement celle du moi philosophique ». La question se pose donc tout de suite de savoir ce que c'est que la pensée, d'où elle vient et à quoi elle se rattache. A-t-elle le même substrat que les autres phénomènes de l'univers? Sort-elle de la matière?

La réfutation du matérialisme occupe une place considérable dans l'ouvrage de M. Janet. Elle est l'idée dominante de tout le premier livre. Cette réfutation comprend plusieurs moments. On établit d'abord l'irréductibilité du fait de conscience à tout autre fait, l'hétérogénéité radicale de la faculté de penser à toutes les fonctions des corps organisés, l'opposition de l'existence consciente, manifestée intérieurement, à l'existence des corps que les sens perçoivent extérieurement. Et l'on prouve que la matière n'est connue qu'à travers l'esprit, de telle sorte qu'on ne peut se la représenter clairement sans tendre au dynamisme leibnitzien et à un spiritualisme universel. Maintenant, fidèle à la méthode dont nous indiquions plus haut le principe, M. Janet va montrer que le matérialisme, dès qu'il s'approfondit lui-même, s'achemine au spiritualisme. Ou bien en effet la conscience se surajoute à la matière en vertu d'une création *ex nihilo*, ce qui est incompréhensible, ou, si l'on veut se représenter plus intelligiblement les choses, on mettra la sensibilité dans la matière comme une propriété qui lui serait essentielle et coéternelle au même titre que la pesanteur et l'impénétrabilité. C'est ce que font Cabanis et Diderot. Mais par là on se rapproche du dynamisme de Leibnitz; on côtoie le spiritualisme.

De toute manière, l'existence indépendante de l'esprit s'impose. Mais pourquoi l'esprit subit-il les conditions de la matière à laquelle il est joint? Comment expliquer les variations concomitantes de la pensée et du cerveau? Reprenant ici une hypothèse qu'il avait développée dans un précédent ouvrage (*le Cerveau et la Pensée*), M. Janet nous demande de voir dans le cerveau un organe de concentration où les actions du dehors seraient enregistrées comme dans un phonographe, et qui constituerait pour chacun de nous un *microcosme*, un univers inséparable de lui, dans lequel il peut lire ainsi que dans un livre. C'est au cerveau que nous sommes intimement unis, et c'est par le moyen de cet univers en raccourci que nous passons à l'univers réel, « en vertu de la même loi qui nous fait situer les objets de la vision à l'extrémité des rayons qu'ils nous envoient ». Le dernier mot de cette union nous échappe, mais nous la sentons intime. Elle consiste, non dans une simple correspondance, mais dans une pénétration, dans une intussusception réciproque. Il y a un fait où nous la saisissons sur le vif : c'est la localisation des sensations dans les diverses parties du corps. Sur ce point, M. Janet rejette la théorie communément acceptée. Il s'efforce de prouver qu'il y a une localisation immédiate des sensations, antérieure à toute éducation. D'abord, si la localisation n'était qu'un effet d'association ou d'habitude, comment interpréterions-nous différemment des sensations de même

nature? Comment rapporterions-nous une brûlure, par exemple, à des points différents de la périphérie? Supposer (comme on le fait dans l'hypothèse des signes locaux) qu'il n'y a pas de sensations homogènes, c'est commettre une véritable pétition de principe. En outre, nous localisons immédiatement des sensations nouvelles, morbides, une blessure par exemple : serait-ce possible sans un sens localisateur? La vérité est que ce sens localisateur est imprécis; il perçoit, mais ne mesure pas, de sorte qu'il se laisse peu à peu déposséder par le sens extérieur; mais il faut de toute nécessité le poser à l'origine.

Ainsi, la conscience témoigne d'une union étroite entre l'âme et le corps aussi bien que d'une distinction radicale. Mais ne va-t-elle pas plus loin encore? En même temps qu'elle affirme l'existence indépendante de l'esprit, ne manifeste-t-elle pas de plus en plus clairement l'activité qui en est l'essence?

La théorie de l'attention et de l'imagination va mettre cette activité en pleine lumière. Dans l'*attention*, le sentiment que nous avons de notre activité n'est pas seulement la conscience d'un mouvement organique; c'est la conscience de la force inhérente au désir ou à l'idée, force qui est capable de déterminer le mouvement; c'est la conscience d'un *effort directeur*; c'est le sentiment d'un passage de l'idée au mouvement. L'*imagination créatrice* manifeste l'activité de l'esprit plus évidemment encore. En vain on voudrait la ramener à une association mécanique d'images, et ne voir dans le génie qu'une forme supérieure de la mémoire. Usant ici d'une méthode qui lui est familière, M. Janet se transporte d'emblée à un fait privilégié, auquel la théorie qu'il combat est manifestement inapplicable : si l'on prouve alors qu'il entre quelque chose de ce fait dans tous les autres, on pourra, de proche en proche, étendre au genre ce qu'on aura démontré de l'espèce. Ce fait privilégié est l'invention musicale. Pour les arts plastiques, et même pour la poésie, on peut soutenir à la rigueur que la matière et la vie fournissent un modèle. Mais la musique — plus particulièrement la mélodie — est sans contredit une création *ex nihilo*. Le motif musical est une unité concrète, un type vivant, un organisme enfin, où la forme est tout et la matière peu de chose. Examinez maintenant les autres arts : vous y découvrirez cette même invention de formes organiques, vous y retrouverez cette même puissance synthétique de l'imagination. La création musicale est donc le point fixe auquel on peut suspendre toutes les autres formes de l'imagination. Contre elle la théorie empirique de l'imagination échoue.

Mais la conscience ne nous révèle pas seulement l'activité de l'esprit dans ses diverses opérations. Elle nous fait pénétrer de plus en plus profondément dans l'esprit même et nous rapproche en même temps d'une réalité qui le dépasse. D'un côté, par la conscience réfléchie, nous embrassons l'unité de notre personne, et d'autre part dans la raison, qui est une conscience élargie, nous découvrons la participation de l'humain et du divin.

L'affirmation du moi par la conscience est une affirmation irréductible, « ingénérable », un acte qui ne nous livre pas sans doute l'esprit tout entier tel qu'il est en soi, mais où nous saisissons l'esprit comme une réalité distincte de la matière, distincte aussi des phénomènes qui se succèdent. En voulons-nous la preuve? Fidèles à notre méthode, nous nous transporterons à la philosophie qui a contesté le plus énergiquement à la conscience le pouvoir de dépasser le phénomène, c'est-à-dire à la doctrine de Kant, et nous nous demanderons si Kant lui-même a pu maintenir à la connaissance de l'esprit par l'esprit un caractère purement phénoménal. Or il s'en faut que ce philosophe ait mis sur le même rang la connaissance de l'esprit et celle des corps. Du corps nous ne saisissons que des phénomènes; mais l'esprit nous est connu en outre par des fonctions ou *actions*, car tel est le nom que Kant lui-même a donné aux catégories de l'entendement. Ces catégories manifestent, d'après lui, une spontanéité, une activité propres, et cette activité tend avant tout à mettre l'unité dans la pluralité. Mais comment la fonction d'unir le multiple appartiendrait-elle, dit M. Janet, à un principe qui serait multiple par essence? Et dès lors ne reconnaît-on pas à l'entendement, c'est-à-dire à l'esprit, le caractère fondamental par lequel nous définissons la substance?

Quant à la raison, elle est encore une expérience interne, mais une expérience plus approfondie. Elle est, comme le voulait Maine de Biran, une intuition du dedans qui nous fait atteindre les lois essentielles de l'être. Ces lois, en tant qu'elles tombent sous la conscience, deviennent les lois mêmes de la pensée. Déjà M. Ravaisson avait dit que « Dieu nous est plus intérieur que notre intérieur. Il est plus près de nous que nous ne le sommes, sans cesse et à mille égards étrangers à nous-mêmes. » M. Janet reprend et développe cette belle parole, sans toutefois accepter entièrement l'idée d'une intuition directe de Dieu par la conscience. On peut néanmoins dire « que nous avons conscience de l'infini et de l'absolu, qu'en prenant conscience de nous-mêmes nous prenons conscience des conditions universelles de l'intelligibilité », que le même acte par lequel nous nous approfondissons nous-mêmes nous livre les idées d'unité, de substance, de cause, de fin, avec la nécessité de leur application, et qu'ainsi ce ne sont pas là des formes abstraites et vides imposées aux phénomènes, mais bien des lois de la vie, dont nous prenons conscience en vivant.

L'analyse de la conscience nous achemine donc vers les idées de la raison et en particulier vers l'idée de Dieu. Telle est la conclusion qui se dégage de cette étude de l'esprit. Nous allons voir que la théorie de la volonté libre nous y conduit également.

Avant d'aborder en lui-même le problème de la liberté, M. Janet va nous montrer, comme il l'a déjà fait pour le positivisme, à quoi tient l'avantage apparent du déterminisme sur ses adversaires. La croyance à la liberté repose tout entière sur le témoignage de la conscience. On n'a jamais trouvé que deux preuves en faveur de la liberté : Je suis

libre parce que j'ai conscience de ma liberté; Je suis libre parce que je me sens responsable de ma conduite. La philosophie a donc affaire ici à une vérité simple, intuitivement donnée, qui ne prête par elle-même à aucun développement. Le développement ne pourra venir que de la réfutation de la thèse contraire, de sorte que c'est à la source du déterminisme, pour ainsi dire, que la théorie de la liberté devra s'alimenter. Au contraire, le déterminisme aura indéfiniment quelque chose de nouveau à nous dire, car le déterminisme énumère les influences qui s'exercent sur nous, et on en découvrira toujours de nouvelles : après l'hérédité la suggestion, après les constatations de l'anthropologie criminelle celles de la physique sociale, de la pathologie mentale, etc. Il suit de là que la philosophie de la liberté parait rester stationnaire, tandis que la théorie déterministe serait toujours en progrès. Mais ce n'est là qu'une illusion d'optique, et il est aisé de voir que le déterminisme, en tant que déterminisme, n'avance pas plus que la philosophie adverse. Car autre chose est énumérer les influences qui s'exercent sur notre volonté, autre chose établir que ces influences ne laissent aucune fissure par où la liberté puisse passer. La première de ces deux besognes est d'ordre scientifique; c'est une étude de phénomènes, qui est indéfiniment en progrès comme toute recherche scientifique. Mais la seconde est de nature métaphysique. Or, on aura beau étudier avec une précision croissante les influences extérieures que notre volonté subit, la question métaphysique de savoir si ces influences sont absolument déterminantes demeurera intacte, et c'est cette question que tranche le déterminisme.

Si l'on examine en lui-même le déterminisme sous ses formes les plus récentes, on y trouve en effet une métaphysique inavouée. Il assimile la volition à l'action réflexe et admet implicitement qu'il n'y a dans l'homme que des événements physiques. Par là il résout subrepticement le problème; il le résout dans le sens de la métaphysique matérialiste. Mais si le mouvement amène une idée, pourquoi, inversement, un événement mental ne produirait-il pas un événement physique? On invoque la loi de conservation de l'énergie; mais de deux choses l'une : ou l'état mental est un effet hyperphysique, et alors il sera aussi bien une cause hyperphysique; ou bien il doit compter dans le calcul, et alors, la force pouvant devenir conscience, on ne voit pas pourquoi la conscience ne pourrait pas redevenir force. L'antériorité du phénomène mental sur le mouvement physique étant d'ailleurs incontestable, le premier ne doit-il pas être appelé cause du second en vertu de la définition même que l'empirisme nous donne de la causalité? Bien plus : en prétendant que l'événement physique engendre directement l'événement physique qui le suit sans rien devoir à l'intermédiaire mental, ne contredit-on pas les lois fondamentales du déterminisme, puisque, dans cette doctrine, il est aussi impossible de concevoir un phénomène sans effet qu'un phénomène sans cause?

La vérité est que le déterminisme renverse l'ordre naturel des choses

en expliquant les formes supérieures de l'activité par les formes inférieures. A la base du vouloir nous trouvons le *désir*, simple propulsion ou tendance. Pour qu'il s'assimile son objet, il faut que le désir se fasse *effort*, c'est-à-dire action dans l'action, tension dans la tension. Mais l'effort, qui n'est que l'activité se ramassant devant l'obstacle, ne devient *volonté* que si la conscience s'y ajoute. La volonté est donc un effort conscient et réfléchi, la puissance d'agir d'après une idée. Cette volition pure peut être très rare; elle peut n'être qu'une limite, jamais absolument atteinte; mais là n'en est pas moins l'essence du vouloir. L'erreur de l'empirisme est de commencer par le bas, et de ne voir partout qu'une complication croissante de phénomènes, depuis le mouvement réflexe jusqu'à l'action volontaire. Il y a bien, si l'on veut, une gamme ascendante, mais à chaque degré de l'ascension quelque chose s'ajoute, et dans le progrès de l'instinct au désir, du désir à l'effort, de l'effort à la volonté raisonnable, nous trouvons l'énergie croissante de forces de plus en plus tendues intérieurement.

Quel est le principe de cette tension? Suivant Aristote, c'est l'attraction du souverain bien, c'est-à-dire de Dieu, qui détermine le progrès, et il y a dans cette opinion une grande part de vérité; mais pour marcher au bien sous l'empire de l'attrait divin, encore faut-il une certaine spontanéité d'action, une certaine force inhérente à la créature. « Je me dirige vers une étoile, et s'il n'y avait pas d'étoile je ne sortirais pas du repos; mais c'est bien moi qui vais vers l'étoile. »

IV

La théorie de la volonté, comme celle de l'intelligence, nous conduit donc à la conception de l'être parfait. Quelle preuve avons-nous de son existence?

La démonstration de l'existence de Dieu va comprendre deux moments. On considère d'abord à part les deux idées de l'infini et de l'absolu, et on en prouve la réalité objective. L'infini, c'est le réel des choses, moins la limite. Or l'infini existe, car ou bien le monde existe par lui-même et alors c'est lui qui est l'infini (on peut montrer en effet que sa limitation serait inconcevable), ou il existe par quelque autre, et c'est cet autre qui est l'infini. De même pour l'absolu. L'absolu, c'est le réel moins la dépendance. L'absolu existe, car le contingent suppose le nécessaire, et si l'être nécessaire n'est pas Dieu, c'est à la substance même du monde qu'il faudra transporter le caractère de la nécessité. Donc, de tout manière, il y a un absolu. Maintenant, ces deux idées, l'infini et l'absolu, ne peuvent rester extérieures l'une à l'autre. Posez l'absolu, il ne se manifestera qu'à la condition de se développer à l'infini et de devenir, comme dit Pascal, une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part. L'infini ne peut donc être que l'expansion de l'absolu, et ces deux attributs, infini et

absolu, doivent coïncider dans le même être. Reste à savoir si cet être est Dieu, ou s'il se confond avec la substance du monde.

Pour trancher la question, M. Janet se transporte à un troisième concept, celui de la perfection. Nous arrivons ainsi au second moment de la démonstration. Le concept de perfection n'est pas seulement la représentation d'un idéal qui pourrait, à la rigueur, n'être ni réalisé ni réalisable. La perfection est quelque chose de réel, car c'est par elle que nous graduons et classons les diverses formes de la réalité. Pour bien entendre ici la pensée de M. Janet, il faut, croyons-nous, se reporter à ce chapitre de sa *Morale* où, développant une idée de Malebranche, il attribue à la conscience une faculté naturelle de mesurer par une espèce d'intuition (d'ailleurs réductible à un raisonnement) les divers degrés de perfection manifestés par les êtres et par les choses. La perfection n'est donc pas seulement conçue; elle est en quelque sorte perçue; elle est perçue par nous à des degrés variables dans les choses qui participent d'elle. Or, si le fini suppose l'infini et le contingent le nécessaire, de même la perfection relative du monde suppose la perfection absolue de Dieu.

Mais alors, revenant à cet Absolu-Infini dont nous avions démontré l'existence, mais qui pouvait n'être que la substance même du monde, nous nous verrons amenés à l'identifier avec Dieu. Car les perfections du monde émanant de l'Absolu qui le fonde, nous devons tenir cet absolu pour supérieur en dignité et en excellence à ce qui en sort. En d'autres termes, et pour tout résumer, si nous envisageons les choses réelles non plus comme finies et relatives, mais comme plus ou moins bonnes, plus ou moins parfaites, nous trouvons qu'elles ne se comprennent que par un principe de perfection. Donc Dieu existe, et c'est avec Dieu, non avec la substance du monde, que nous devons identifier l'infini et l'absolu.

Ce Dieu est-il une personne? Sans doute il paraîtra difficile de concilier la personnalité, qui implique une espèce de limitation, avec l'infinité divine. Mais, d'autre part, la conscience étant en nous ce qu'il y a de plus excellent, comment ne se retrouverait-elle pas en Dieu sous forme éminente? Pour résoudre ou tout au moins atténuer cette difficulté, M. Janet distingue deux choses dans la conscience : 1° l'opposition du moi au non-moi; 2° l'identité du moi avec lui-même. Il y a, dans l'idée que nous avons de notre personnalité, la représentation de quelque chose qui est à la fois extérieur à tout le reste et intérieur à soi-même. Or, de ces deux déterminations, la première ne peut sans doute exister en Dieu; mais la seconde doit lui appartenir, et si une telle conscience est incompréhensible pour nous, si, par ce côté, Dieu est l'inconnaissable, sa personnalité n'en enveloppe pas moins tout ce qu'il y a de positif dans la nôtre. Il n'est pas inconscience; il est, pour employer la terminologie des alexandrins, *supra-conscience*.

C'est une méthode analogue que M. Janet applique à la question des

rapports de Dieu et du monde. Ici encore, si le panthéisme consistait à affirmer la présence intime de Dieu dans les choses, le panthéisme serait inévitable, car l'acte conservateur ne se distinguant pas essentiellement de l'acte créateur, une certaine immanence du créateur à la création s'impose. Mais il faut distinguer deux choses dans les rapports que le panthéisme établit entre Dieu et la nature : 1° l'immanence, 2° l'inséparabilité. C'est l'idée d'inséparabilité qui est le fond du panthéisme; il se définit tout entier par la formule de Cousin : « Un Dieu sans monde est aussi incompréhensible qu'un monde sans Dieu. » Mais c'est là précisément ce qu'on ne peut accepter, sous peine de tomber soit dans l'athéisme, soit dans l'acosmisme. En d'autres termes, si nous comprenons bien ici la pensée de M. Janet, la question pendante entre le spiritualisme et le panthéisme ne porte pas tant sur l'immanence de Dieu que sur la contingence du monde. C'est cette contingence que le spiritualisme affirme, et dès qu'on la concède, il est difficile de ne pas admettre d'autre part une certaine pénétration des choses par Dieu.

Cette immanence partielle de Dieu dans son œuvre en général implique une certaine présence de Dieu en chacun de nous. Là est l'origine, là est le fondement de la loi morale. En vain on voudrait détacher la morale de la métaphysique et la proclamer indépendante. De même que Rousseau distinguait dans tout citoyen deux volontés, l'une particulière qui veut son propre bien, l'autre générale qui veut le bien commun, ainsi, dans l'ordre moral, il y a à côté de la volonté individuelle une volonté pure et toute rationnelle, qui tend au bien en soi. C'est cette volonté qui pose l'ordre moral comme son ordre propre et la loi morale comme sa vraie loi. Mais comment se confondrait-elle avec le vouloir individuel, avec la force pour ainsi dire naturelle qui nous pousse au bien sensible? La pensée générale qui engendre une volonté générale est bien dans l'homme; elle n'est pas l'homme; elle vient d'ailleurs, ἔξωθεν, θύραθεν, disait Aristote. Elle doit être en nous la messagère d'un autre monde. Dans cette conception de la divinité et de la moralité, Dieu n'est pas seulement pensé par notre raison, il est en quelque sorte vécu par notre volonté.

Par là nous voyons la théorie de l'existence et des attributs de Dieu rejoindre la théorie de l'âme. Nous avons montré que la conscience, telle que M. Janet la conçoit, est comme une limitation de la raison, que, poussant des racines profondes dans une réalité qui l'enveloppe de toutes parts, elle aspire à elle, sous forme de notions et de principes, quelque chose de l'essence même de l'être. De même, la volonté de chacun de nous s'alimente à une volonté générale qui la dépasse. Là est la source de la vie morale.

V

Au cours de cette rapide analyse on a vu le spiritualisme de M. Janet s'opposer tour à tour au matérialisme par sa théorie de la conscience et au panthéisme par sa conception de Dieu. Il nous reste à déterminer

sa position vis-à-vis de l'idéalisme. De l'existence de l'âme et de l'existence de Dieu nous allons passer à l'existence des choses.

A l'appui de l'idéalisme de Berkeley nous trouvons quatre arguments: 1° les sensations sont subjectives; 2° elles sont relatives; 3° les qualités premières ne sont perçues qu'à travers les qualités secondes; 4° l'idée de substance matérielle est obscure, confuse, inintelligible. — Mais, répondrons-nous, à supposer que nous ne puissions comprendre en quoi la matière consiste, nous concevons pourtant qu'elle existe. Autre chose est le problème de l'essence, autre chose celui de l'existence. De ce que les qualités premières sont connues par le moyen des qualités secondes, on ne doit pas davantage conclure à l'égale subjectivité des unes et des autres, car rien ne prouve qu'il n'y ait pas entre la qualité seconde et la qualité première le rapport du signe à la chose signifiée. Reste donc la question de la subjectivité et de la relativité de la sensation en général. C'est sur ce point que va porter le principal effort de l'argumentation.

La sensation est sujective, sans aucun doute; mais ne renferme-t-elle aucune part d'objectivité? « J'entends une note de musique, un *la*. « Sans doute, en tant qu'audition, cette sensation est subjective; mais « le son *la*, en tant qu'il est distinct du *sol* et de l'*ut*, n'est-il pas quel- « que chose d'objectif? Ce n'est pas le moi qui donne le *la*, c'est lui qui « le reçoit et le subit. Je ne puis m'identifier à une gamme. » A plus forte raison l'objectivité de nos sensations devient-elle visible et frappante quand elles acquièrent l'étendue, car il est de l'essence de l'étendue de nous apparaître comme externe, et réciproquement c'est le caractère propre et distinctif du moi de ne pouvoir s'apparaître comme étendu. A vrai dire, la disposition des choses dans l'espace, ainsi que leur extériorité apparente, serait inexplicable si elle n'avait d'autre fondement que nous-mêmes. Qu'on ne s'y trompe pas d'ailleurs, « aucun idéaliste n'a sérieusement soutenu la gageure de s'en tenir au moi comme cause unique des sensations ». Pour Malebranche et Berkeley, cette cause est Dieu. Pour Kant, la matière de la sensation est apportée du dehors, en quelque sorte, à la sensibilité. Pour Fichte lui-même, le moi individuel et fini, qui est le moi de nos sensations, est bien distinct du non-moi auquel il s'oppose. Ainsi, de quelque manière qu'on s'y prenne pour la chasser, l'objectivité des choses reparaît.

A la discussion de l'idéalisme de Berkeley M. Janet rattache une critique très approfondie — et que nous ne pouvons nous empêcher de croire définitive — de sa théorie de la vision. Est-il vrai que nous n'ayons aucune perception directe, par la vue, de la troisième dimension de l'espace? On a trop oublié l'objection que Haller faisait déjà valoir, à savoir que les petits chevreaux, les petits poulets, à peine nés, vont aux objets par la voie la plus courte ou la plus facile avec une étonnante précision. On invoque le témoignage des aveugles nouvellement opérés? Mais le toucher étant chez eux le sens le plus développé,

c'est au toucher qu'ils empruntent les images dont ils ont besoin et c'est en fonction du toucher qu'ils expriment ce qu'ils éprouvent après l'opération : il ne suit pas de là qu'ils sentent réellement un contact de l'œil avec l'objet. Sans doute la vue ne peut reconnaître immédiatement la correspondance de ses perceptions avec celles du toucher, puisque ces deux genres de perception n'ont aucune ressemblance entre eux; mais on ne doit pas en conclure qu'il n'y ait pas une perception propre de la distance visuelle. Allons plus loin, un objet qui toucherait notre œil serait-il réellement vu? Et puisque voir consiste à projeter des images au dehors, toute vision n'est-elle pas une vision en profondeur?

Mais cette discussion de l'idéalisme de Berkeley doit nous conduire au cœur même de la question. Il s'agit de savoir quel argument positif nous pouvons invoquer en fayeur de l'existence objective du monde extérieur. Nous touchons ici à une des parties importantes de l'œuvre de M. Janet. Nous allons en effet nous trouver en présence d'un système d'argumentation que l'auteur a déjà développé dans son livre des *Causes finales* pour prouver la finalité dans la nature, auquel il revient ici pour établir l'objectivité des corps, et qui, ainsi que nous le montrerons pour conclure, pourrait servir à caractériser très nettement le côté réaliste de sa doctrine.

Rappelons brièvement les considérations présentées dans les *Causes finales* sur « l'industrie de l'homme et l'industrie de la nature ». Il s'agissait de prouver, contre l'idéalisme kantien surtout, que nous avons le droit de rapporter l'industrie de la nature à une activité intelligente, en tant qu'elle crée des organismes, par exemple. L'auteur, procédant par analogie, nous montrait d'abord que nous trouvons chez les animaux une multitude d'actions si semblables aux actions humaines qu'il est impossible de ne pas les rapporter, comme les actions humaines, à la poursuite d'un but. Maintenant, entre ces actions intelligentes de l'animal et les actions que nous appelons chez lui instinctives, on chercherait en vain une différence intrinsèque au point de vue qui nous occupe, puisque ce sont précisément celles-ci qui ressemblent le plus aux actions les plus compliquées de l'industrie humaine. Donc il y a de la finalité dans l'instinct. Faisons un pas de plus. Il est impossible de dire où s'arrête l'instinct, où commence la fonction. La digestion, par exemple, suppose une coordination de mouvements qui ne diffèrent de ceux de l'instinct qu'en ce qu'ils sont accomplis par des organes internes au lieu de l'être par les organes locomoteurs. Si l'instinct manifeste la poursuite d'un but, la fonction en témoigne donc également. Mais y a-t-il une différence entre le processus par lequel un organe fonctionne et celui par lequel il se construit? La conservation consistant ici dans une création continuée, inversement la création de l'organe est de même nature que sa conservation, c'est-à-dire que son fonctionnement, de sorte que nous devons étendre à la formation des organismes tout ce que nous disons du

fonctionnement des organes. Nous voici donc enfin amenés au point où nous voulions venir : le travail de la nature, quand elle construit des corps vivants, doit s'expliquer par une activité intelligente comme l'industrie humaine. On dira maintenant : « Ce raisonnement, qui va de proche en proche, n'est qu'un raisonnement par analogie. Comment en démontrer la légitimité? Où est la marque de sa valeur? » Voici alors le point décisif; dans la réponse de M. Janet à cette question est enfermé le principe de toute son argumentation. Il est vrai que le passage de la finalité dans les actions de l'homme à la finalité dans les œuvres de la nature se fait par simple analogie; mais quelle raison avons-nous de croire à une activité intelligente chez les autres hommes eux-mêmes, sinon l'analogie de leurs démarches extérieures, seules directement perçues, avec les actes que nous accomplissons nous-mêmes intelligemment? Parler d'une industrie humaine, c'est donc déjà raisonner par analogie. Tant vaudra le raisonnement dans le premier cas, tant il vaudra dans tous les autres, et si nous révoquons en doute l'intelligence de la nature, nous serons amenés, de proche en proche, à douter de toute autre intelligence que de la nôtre.

Or, c'est par un raisonnement du même genre que M. Janet démontre, dans son récent ouvrage, la légitimité de notre croyance à l'existence des corps. Il y a, dit-il, un fait digne de remarque, c'est qu'aucun philosophe n'ait été jusqu'à révoquer sérieusement en doute l'existence objective des autres hommes en tant que consciences distinctes de la sienne. Déjà le scepticisme antique invoquait comme principal argument les contradictions entre les différents esprits, d'où résulterait qu'il existe, en dehors de la pensée du sceptique, d'autres esprits qui pensent. Descartes semble nous inviter à renouveler, chacun pour notre compte, la marche qui l'a conduit à l'affirmation du *cogito* : il admet donc, ou en tout cas il n'enveloppe pas explicitement dans son doute provisoire, l'existence des autres êtres pensants. Kant lui-même, quand il fait graviter toute connaissance autour de l'esprit, entend par là l'esprit humain en général, mais non pas telle ou telle conscience individuelle. Et enfin nous voyons Stuart Mill considérer comme légitime l'inférence par laquelle nous passons de notre propre existence à celle de nos semblables. Partons donc de ce point, et voyons si l'idéalisme, une fois qu'il nous aura concédé la réalité objective des autres consciences, ne sera pas amené de proche en proche à nous faire la même concession pour les corps. Je suis arrêté dans un de mes mouvements, ou plutôt, pour parler comme l'idéaliste, j'éprouve cet ensemble de sensations musculaires qui correspond à ce que j'appelle un mouvement empêché. Imaginons que l'obstacle qui arrête mon mouvement soit tel ou tel de mes semblables, ou, pour emprunter encore les expressions de Stuart Mill, supposons que la sensation de résistance que j'éprouve soit liée à ce système de sensations que j'appelle le corps d'un de mes semblables. En même temps que mon effort se révèle intérieurement à ma conscience, il se manifeste à ma vue par

s signes extérieurs ou que j'appelle ainsi, contraction de mes muscles, loration de mon visage, etc. Or je vois les mêmes phénomènes accomplir chez mon adversaire. Ne dois-je pas conclure à l'existence ez lui du même état psychologique, du même effort intérieur? Voici aintenant le nœud de notre argumentation. Substituez à ce système sensations que j'appelle mon adversaire cet autre système que ppelle un corps brut. Faites l'obscurité, et, sans me prévenir, remacez mon adversaire par un mannequin avec lequel je continue à tter. Exécutant le même effort, éprouvant la même résistance, ne is-je pas, en vertu de la même induction, supposer en dehors de oi un effort auquel mon effort s'oppose? Les corps dits extérieurs nt donc des efforts, des forces, des activités enfin capables de sister à la mienne. Ils ont autant d'extériorité par rapport à moi ue l'effort intérieurement senti par des consciences extérieures à ma nscience. Or, le réalisme ne demande pas autre chose.

Tel est l'ingénieux raisonnement par analogie que M. Janet oppose à idéalisme anglais. Maintenant, revenant à la méthode qu'il a constamment appliquée, il va examiner une à une les principales formes de idéalisme et les presser jusqu'à ce qu'un certain réalisme en sorte. 'est sur l'idéalisme kantien qu'il fait porter son principal effort, et 'est à la critique du kantisme que nous nous en tiendrons dans cette nalyse.

Sur les trois points essentiels, existence des corps, existence de 'âme, existence de Dieu, la Critique de la Raison pure paraît aboutir u scepticisme métaphysique. Examinons les choses de plus près, et onsidérons ces trois points tour à tour. Dans l'objet matériel d'abord, l y a la matière et la forme. Or, la diversité sensible qui sert de natière n'est pas une création de notre spontanéité propre, puisque la ensibilité est pour Kant une « réceptivité », et, d'autre part, si nous mposons à cette diversité la forme d'espace, encore faut-il qu'il y ait n elle des raisons pour que tel objet dessine dans l'espace une figure lutôt qu'une autre figure, pour qu'il s'y meuve dans une direction léterminée et y adopte une position précise. Ainsi, au double point de ue de la forme et de la matière, le corps conserve une certaine réalité. Considérons l'esprit. Kant nous parle de l'entendement comme l'une activité, non comme d'un simple phénomène. En ce sens l'esprit xiste, et ce n'est même plus, comme le corps, un x indéterminable en oi; nous en connaissons quelque chose de positif, à savoir qu'il a pour onction d'unir les phénomènes. Nous pouvons même aller plus loin, t conclure de là qu'il est unité lui-même. Dira-t-on que nous transormons ainsi une unité purement logique en unité substantielle? Mais, sans faire appel à la catégorie de substance, on peut affirmer en vertu du seul principe de contradiction que le divers ne saurait produire l'unité d'action; car si la diversité pouvait engendrer l'unité, qu'aurions-nous besoin d'unité, — même logique, — pour enchaîner la diversité phénoménale? Le phénoménisme aurait alors gain de cause,

et l'apriorisme serait renversé dans ses fondements. Si l'unité ne peut être produite par la diversité, c'est donc qu'elle est essentielle. Or, un entendement dont l'essence est l'unité est-il autre chose que l'esprit? Reste l'existence de Dieu. Toute la critique que Kant institue de la preuve ontologique tient dans cet argument que l'existence est la *position* de la chose avec tous ses attributs, mais qu'elle n'est pas un attribut, qu'il faut sortir du concept pour affirmer l'existence, et que si, pour les objets des sens, nous avons l'expérience, nous n'avons au contraire, pour les idées, aucun moyen de distinguer le réel du simple possible. Mais, de ce que l'être est en effet moins qu'un attribut, peut-on conclure qu'il ne soit rien de plus qu'une copule? Sans doute, quand je dis « Dieu est tout-puissant », la copule *est* n'ajoute rien au sujet. Mais si je dis « Dieu est », le verbe *être*, sans apporter un attribut, ajoute pourtant quelque chose et n'a plus le même sens que dans le premier cas. Tout ce qu'on peut accorder ici à Kant, c'est que la conclusion du concept à l'existence ne s'impose pas rigoureusement à l'esprit. C'est un de ces cas où les adversaires se tiennent réciproquement et nécessairement en échec : « Trouver pourquoi Dieu existe et de ce pourquoi déduire rigoureusement son existence, est la plus sublime des tentations offertes à notre esprit. Un instinct irrésistible nous porte à croire que nous avons enfin saisi l'Être des êtres, non par une foi aveugle, non par le chemin détourné de la nature, mais par les inflexibles prises de la logique absolue, reine des mortels et des immortels; nous en approchons, nous y sommes; un mot de plus, et tout est dévoilé; mais ce mot, nous ne pouvons pas le dire. Descartes perfectionne saint Anselme, Leibnitz perfectionne Descartes, Hegel perfectionne Leibnitz, mais nous n'atteignons jamais le but; le fantôme est toujours là. Quelque chose nous dit, avec une autorité invincible, que ce fantôme cache une réalité, que l'idée enveloppe l'être; mais comment le prouver? Nous élevons une tour, dit Pascal, qui s'élève jusqu'à l'infini; mais les fondements craquent, et tout s'écroule dans les abîmes. Et cependant cette tentative indomptable et toujours renouvelée ne serait-elle pas quelque chose comme une preuve? L'impossibilité de réfuter d'une manière définitive l'argument à priori ne serait-elle pas, à elle seule, un argument suffisant? Voir directement et en pleine lumière le rapport de l'idée à l'être, ne serait-ce pas être Dieu lui-même? et peut-on demander tant à une créature? Entrevoir ce rapport et le saisir d'une manière fugitive, comme dans une délicate expérience de lumière, où il faut être à l'affût d'un atome de temps, se souvenir de cette lumière qui ne dure qu'un instant, mais qui pendant cet instant semble éclairer la profondeur de l'infini, c'est assez, comme dit le poète, c'est assez pour qui doit mourir. »

Nous n'avons pu résister à la tentation de citer en entier cette belle page, par laquelle la critique de l'idéalisme kantien s'achève. Dans un dernier chapitre, intitulé Réalisme et Idéalisme, M. Janet

détermine avec précision le point sur lequel le spiritualisme tel qu'il l'entend se sépare de l'idéalisme, et comment les deux doctrines pourraient se rejoindre. L'esprit ne produit pas la nature, car s'il la produisait, il la devinerait à priori et lirait dans ses propres lois les lois de l'univers. La nature n'est donc pas l'œuvre de notre pensée, pas plus que notre pensée n'est sortie de la nature. Mais qu'entendons-nous par nature, qu'entendons-nous par pensée? La nature est l'ensemble des être finis qui tombent sous l'expérience, et la pensée dont nous parlons est la pensée humaine, la seule que nous connaissions directement. Entre la nature ainsi définie et la pensée ainsi entendue il y a harmonie, il n'y a pas identité. Mais ce qui n'a pas lieu dans le domaine du relatif et du fini peut se réaliser dans celui de l'infini et de l'absolu. Le réel de la nature et le réel de la pensée peuvent coexister en un être qui soit la source de l'une et de l'autre, qui soit à la fois l'absolu sujet et l'absolu objet. Où prendre alors le type de cette identité essentielle de la pensée et de l'être, si ce n'est dans notre propre conscience, qui est sujet et objet tout à la fois? En élevant cette conscience à l'infini, nous concevrons l'être en lequel l'intelligible et l'intelligence, au lieu de se distinguer, se confondent. Tout sera le produit de l'esprit absolu, qui, sans rien perdre de son essence, trouve dans la nature et dans l'esprit sa double expression et forme par conséquent le lien des deux mondes. Ainsi compris, l'idéalisme allemand ne fait que développer, étendre, enrichir la philosophie de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Leibnitz. Idéalisme et spiritualisme se rejoignent sur les sommets.

VI

Telle est la formule dernière du spiritualisme, la formule en laquelle se résume l'œuvre de M. Janet tout entière. Il nous reste, pour conclure, à marquer la place de cette philosophie parmi les doctrines contemporaines. Il y a d'abord deux directions philosophiques auxquelles elle s'oppose si constamment, si énergiquement, qu'on pourrait presque la définir par cette opposition même. Nous voulons parler du positivisme à tendance matérialiste, et de l'idéalisme à tendance critique.

Contre le matérialisme scientifique a été dirigé le principal effort de M. Janet dans la première partie de sa carrière. *La crise philosophique*, *Le Cerveau et la Pensée*, *Le Matérialisme contemporain* sont des ouvrages qui ont été visiblement inspirés par la préoccupation de combattre le matérialisme sous toutes ses formes, en particulier le matérialisme latent, inavoué, d'un certain positivisme. Peu à peu, et à mesure que grandissait chez nous l'influence de la philosophie kantienne, M. Janet a dû tourner autour de sa position centrale pour faire face à de nouveaux adversaires. Ce mouvement se dessine déjà dans les *Causes finales*, où la conception idéaliste de la finalité est soumise à une discussion approfondie. Il s'achève dans l'ouvrage que nous venons d'étudier, car si l'on met à part le chapitre de théodicée

qui occupe le milieu du livre, il reste deux parties bien tranchées dont on peut dire que la première est surtout une réfutation du matérialisme, et la seconde une critique de l'idéalisme.

C'est le témoignage de la conscience que M. Janet oppose au mécanisme matérialiste. Déjà le fait de conscience le plus humble manifeste une existence *sui generis*, absolument irréductible à l'étendue et au mouvement. A mesure que nous passons de la conscience spontanée à la conscience réfléchie, de la distraction à l'attention, de l'image à l'idée et de la pensée en général à la raison, nous saisissons dans une intuition de plus en plus profonde, une force de plus en plus tendue. Et le même progrès se dessine dans la transition du désir à l'effort, de l'effort à la volonté libre. A chaque étape de ce double mouvement se déploie plus manifestement l'énergie croissante d'une âme qui prend de mieux en mieux possession d'elle-même; mais c'est la même âme qui entrait tout entière, indivisée, dans l'état de conscience le plus simple, et cette première révélation de la conscience à elle-même est la vivante réfutation du matérialisme.

Mais c'est la conscience encore, selon M. Janet, qui proteste contre un idéalisme subjectiviste et critique. Considère-t-on le moi? On cherche en vain à faire de l'unité de la vie intérieure une unité vide et purement formelle. La conscience atteint autre chose. Elle saisit, en outre des phénomènes et du lien synthétique qui les unit, la force de synthèse qui appartient en propre à l'âme. S'agit-il des corps? Un raisonnement par analogie légitime le passage de notre propre existence à celle des choses, mais avant tout raisonnement il y a l'intime conviction de la conscience, qui touche quelque chose d'objectif, d'étranger à elle, jusque dans la sensation la plus simple. Enfin la conscience, en tant qu'elle attribue intuitivement aux qualités et même aux choses ou aux êtres des degrés déterminés d'excellence, nous fournit implicitement l'idée de perfection, et comme d'autre part elle se sent plongée dans un milieu qui la déborde infiniment, comme elle découvre jusque dans sa propre relativité quelque chose de l'absolu qui la fonde, elle affirme, contre l'idéalisme encore, l'existence d'un être parfait. Ainsi sur les questions fondamentales, l'âme, la matière, Dieu, c'est le témoignage de la conscience qu'on invoque en dernier ressort.

La conscience aurait-elle donc, dans cette doctrine, le don d'intuition métaphysique? Dépassant le phénomène, atteint-elle la chose en soi? Nous touchons ici à la question décisive; c'est sur ce point essentiel que le spiritualisme se sépare des autres formes du dogmatisme métaphysique. La conscience, dans cette philosophie, va au delà des phénomènes, et pourtant elle reste en deçà de la chose en soi. Placée sur la voie au bout de laquelle la pensée coïnciderait avec l'être, elle n'arrive jamais à prendre réellement contact avec l'absolu, mais, pour parler comme Leibnitz, elle en obtient toujours quelque chose, elle y tend comme à une espèce de limite mathématique. L'absolu du moi nous échappe; cependant le moi concret est connu

de nous à un tout autre titre qu'une collection de sensations ou qu'une unité formelle extérieurement surajoutée. Ce que notre conscience perçoit de la matière ne nous en découvre pas l'essence intime; cependant nous surprenons quelque chose de l'activité de la matière dans son action sur nous. Enfin nous ne pouvons concevoir tout à fait ni comment Dieu est une personne ni comment il est présent à un univers dont il se distingue; et pourtant nous savons que Dieu est l'être conscient par excellence, et que son œuvre est pleine de lui. Dans toutes ces directions la conscience voit assez clair pour s'assurer qu'il y a un au-delà et même pour aller toujours plus avant; mais elle profite de la clarté sans atteindre au foyer de lumière.

Précisément parce qu'il prête à la conscience la faculté de s'avancer de plus en plus loin sur la route qui va du phénomène à l'être, le spiritualisme attribue à la vérité philosophique des degrés variables d'*intensité*. Là est un des traits caractéristiques du spiritualisme français; par là il s'oppose à l'empirisme et au dogmatisme purs, à l'idéalisme critique aussi bien qu'à l'idéalisme transcendant. Pour un dogmatisme métaphysique qui prétendrait se transporter d'un bond à la vérité essentielle et s'installer d'emblée au sommet, il n'y a pas de milieu entre le succès définitif et la chute profonde. Et d'autre part ni l'empirisme pur, ni l'idéalisme critique ne laissent à la raison proprement dite une position intermédiaire entre la certitude empirique, qui peut être parfaite en son genre, et le doute métaphysique, qui s'impose d'après eux avec une absolue rigueur. Au contraire, l'essence du spiritualisme est de distinguer des degrés dans la certitude métaphysique. On aura remarqué que nous insistions particulièrement sur les raisonnements par analogie qui fondent, d'après M. Janet, le passage du moi au non-moi, de l'intelligence humaine à l'intelligence de la nature. C'est que nous voyons dans cet emploi du raisonnement par analogie tout autre chose qu'un fait accidentel. L'idée de fonder une affirmation métaphysique sur un genre de raisonnement qui nous achemine sans doute à la certitude, mais qui se meut surtout dans la région du probable, nous parait intimement liée à la doctrine qui fait de la vérité métaphysique absolue une limite où l'on tend par des approximations croissantes. Et elle implique aussi l'assimilation de la philosophie à une science positive, la conviction que la philosophie, en dépit du désordre apparent des systèmes, gravite autour d'un objet fixe qu'elle enserre dans des cercles de plus en plus étroits. Comme nous le faisions pressentir au début, méthode et doctrine se supposent réciproquement dans cette conception de la philosophie.

Quelles en sont les origines? Le public associe volontiers le nom de M. Janet à celui de Victor Cousin : lui-même a consacré un livre très attachant à la défense de celui qui fut son maître et son ami. Nous reconnaissons d'ailleurs qu'on trouverait entre son œuvre et celle de Cousin bien des ressemblances de détail, mais nous nous demandons si l'influence subie a été réellement profonde, et si cette phi-

losophie aux contours si arrêtés qui a su varier ses moyens d'attaque et de défense en restant inébranlablement attachée aux mêmes affirmations, a pu sortir telle quelle de l'éclectisme un peu ondoyant de Victor Cousin. La vérité est qu'il y a une pensée dont la pensée de M. Janet est toute pénétrée, une philosophie à laquelle il a lui-même rattaché la sienne dans un des plus importants et des plus intéressants chapitres de son dernier ouvrage. C'est d'ailleurs la philosophie dont le spiritualisme français tout entier dérive, c'est la doctrine de Maine de Biran.

De Maine de Biran procède l'idée d'une espèce de pénétration entre le fait et l'être, entre la psychologie et la métaphysique. A Maine de Biran remonte le premier dessein de placer la philosophie à mi-chemin entre un empirisme qui ne reconnaît que des phénomènes et un dogmatisme métaphysique qui prétend atteindre dans leur essence les choses en soi. C'est bien dans la conscience, c'est dans l'intuition approfondie et pourtant incomplète que nous avons de notre propre nature que Maine de Biran a cru trouver l'intermédiaire cherché entre l'être et le paraître, entre le relatif et l'absolu. Rapprochant l'une de l'autre, dans un éclectisme hardi, la connaissance expérimentale et la connaissance métaphysique, rappelant celle-ci à une plus grande modestie et celle-là à une plus haute conscience de sa force, il montra qu'une certaine expérience pouvait se hausser au-dessus du phénomène, et qu'une certaine réalité métaphysique pouvait descendre (en s'appauvrissant, il est vrai) jusqu'à s'insérer dans la connaissance expérimentale. Conscience et raison se rejoignent dans cette philosophie. M. Janet, ainsi qu'il nous le dit lui-même, est resté fidèle à la doctrine de Maine de Biran en faisant découvrir à la conscience, dans ses propres conditions d'existence, les conditions de l'être en général.

Mais la pensée de Maine de Biran était restée volontairement repliée sur elle-même; elle se tournait vers le dedans, tendue dans un effort de vision intérieure. M. Janet a orienté cette philosophie vers l'action. Avec lui le spiritualisme biranien a pris une allure je ne dirai pas combative, mais tout au moins militante. S'il interroge la conscience, ce n'est pas pour se complaire dans cette consultation même, c'est pour en obtenir une réponse ferme. Maître de cette réponse, il se porte aussitôt à la rencontre des divers systèmes, et les pousse et les presse jusqu'à ce qu'il en ait fait sortir l'aveu décisif. C'est que la philosophie, telle qu'il la conçoit, est une spéculation qui se prolonge en action; elle va rejoindre la vie, qui d'ailleurs ne peut se passer d'elle. Nous avons dû laisser de côté, dans cette étude, toute la partie de son œuvre qui est consacrée aux applications. Ce n'en est pas la moins considérable ni la moins importante. M. Janet a appliqué à la solution des problèmes spéciaux de morale, de pédagogie, de politique même, les ressources d'un sens très délicat et très pénétrant du réel. Mais toutes ses recherches et toutes ses analyses sont dominées par l'idée que la morale ne se suffit pas à elle-même, qu'elle dépend de la méta-

physique. Si l'on accepte cette idée, la recherche d'une conciliation entre les systèmes acquiert un intérêt vital, et d'autre part il n'est plus permis au philosophe de s'absorber dans la théorie pure. Ainsi s'explique que l'activité de M. Janet ait rayonné dans des directions si variées, et se soit partagée, sans se disperser, entre un si grand nombre d'objets. « J'ai aimé, dit-il dans sa préface, j'ai aimé la « philosophie dans toutes ses parties, dans tous ses aspects et dans « toutes ses applications. Philosophie populaire, philosophie didac- « tique, philosophie transcendante, morale, politique, application à la « littérature et aux sciences, histoire de la philosophie, j'ai touché à « tout, je me suis intéressé à tout, *nihil philosophicum a me* « *alienum putavi.* »

Là est bien en effet un des aspects saillants de l'œuvre de M. Janet. Nul, parmi les philosophes de ce temps, ne s'est fait de la philosophie une idée plus concrète. Nul n'a cherché avec une plus énergique persévérance à rapprocher la spéculation de l'action, et, par là, à réconcilier les philosophies opposées dans une même consultation sincère de la conscience, dans une même expérience intime de la vie.

H. BERGSON.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Sociologie.

Ch. Andler. Les origines du socialisme d'État en Allemagne. 1 vol. in-8 de 495 pages (*Bibliothèque d'histoire contemporaine*); F. Alcan, éditeur, Paris, 1897.

Ce volume reproduit la thèse que M. Andler a soutenue le 18 juin 1897 pour le doctorat en Sorbonne; le titre a trompé beaucoup de personnes; quelques journalistes ont célébré[1], une fois de plus, « l'oraison funèbre de la société mal organisée où nous vivons »; — si l'auteur est socialiste, il faut le classer avec le pape Léon XIII, la très grande majorité des théologiens et les principaux collaborateurs de M. de Chambrun. Il n'en est pas moins vrai qu'il aurait été utile d'éviter ces erreurs en mieux précisant ce qui distingue le socialisme d'État du socialisme ordinaire : M. Boutroux en a fait l'observation à la soutenance et M. Andler a signalé, en réponse, deux différences importantes : le marxisme n'a pas d'*idéal* et est *fataliste*. Je ne crois pas que ces explications soient pleinement satisfaisantes.

Le socialisme d'État admet que les gouvernements modernes, après avoir reçu quelques réformes fondées sur l'expérience acquise, sont aptes à faire régner dans la société la Justice; — le marxisme soutient que l'État est impropre à jouer le rôle de Providence terrestre; que le prolétariat, après avoir développé ses propres éléments d'organisation, inaugurera, sur les ruines du passé, une civilisation sans classes. Le socialisme d'État croit pouvoir découvrir la vraie Justice dérivée de la nature des choses : jusqu'ici il n'a pu remplir ce programme que par des sophismes; — le marxisme soutient que son idéal est purement fait de mots. Le socialisme d'État n'a pas de doutes sur l'omnipotence de l'*homme fort* pour changer le monde; — le marxisme prétend que la société est un complexus historique, présentant des résistances, que les utopistes ont tort de négliger, et que les révolutions ne peuvent se produire utilement quand l'évolution sociale n'est pas assez avancée : ce n'est peut-être pas, tout à fait, du fatalisme.

On a beaucoup discuté à la soutenance sur l'origine française des principales thèses du socialisme d'État. La vérité est que le socialisme d'État allemand est essentiellement traditionnel; et c'est ce qui fait sa force. Il est l'aboutissant de toute la philosophie qui depuis le XIIIe siècle s'efforce de concilier la pensée antique et la théologie chrétienne[2]. Il a donc des affinités avec les vulgarisations du XVIIIe siècle,

1. Cf. surtout un article de M. Renard dans la *Revue socialiste* du 15 juillet 1897.

2. Observons ici que les socialistes d'État ne parviennent pas mieux que tous les autres rationalistes à expliquer l'existence de la Justice et la marche vers le Bien, ces deux thèses étant impossibles à établir en dehors de la théodicée.

mais il ne faut pas oublier que les vulgarisateurs ont surtout pour rôle d'épuiser les formes anciennes et de préparer indirectement le rajeunissement des doctrines : c'est ainsi que le socialisme d'État apparaît comme une construction très neuve, en même temps qu'il est traditionnel.

Plusieurs fois, M. Andler rattache le socialisme d'État à l'enseignement des Saint-Simoniens [1]; les références qu'il fournit ne sont pas très probantes (p. 101, p. 108, p. 186); il s'agit surtout de formules qu'on trouve reproduites de bien des manières à cette époque [2] et qui ne constituent pas de grandes découvertes scientifiques. Les formules ont d'autant plus de fortune qu'elles sont plus vides de réalité, qu'elles ont un aspect plus mathématique : c'est ce qui a fait la fortune des expressions saint-simoniennes [3].

Les Saint-Simoniens ne ressemblaient en rien aux auteurs qu'analyse M. Andler : ils étaient préoccupés d'*affaires* plutôt que d'industrie; ils ont excellé dans l'art de lancer, fusionner les compagnies, majorer les actions; — les autres sont, en général, des agronomes, peu au courant de la grande industrie et encore moins des affaires. — Dans sa grande polémique contre les socialistes ses contemporains, Proudhon reproche à ses adversaires l'immoralité et l'injustice de leurs doctrines. Ils posent des problèmes juridiques sur la répartition des produits, sur l'organisation de la famille et ils les résolvent d'étrange façon : l'autorité de la loi vivante, la hiérarchie des capacités, la parodie des instituts catholiques, le tout appuyé sur le sentiment, l'amour, la fraternité; jamais une *raison de droit*. Voilà un état d'esprit qui ne ressemble guère à celui des socialistes d'État. — Les Saint-Simoniens voulaient amener la société moderne à rejeter toute la culture gréco-chrétienne, pour adopter un moule conforme aux goûts des hommes d'affaires; leur rôle a été considérable parce qu'ils ont mis en évidence l'extrême opposition qui existait entre les théories traditionnelles et les pratiques nouvelles; ils ont ébranlé les consciences et ont disparu [4]; — les socialistes d'État auront, au contraire, la gloire d'avoir travaillé à développer la capacité juridique du peuple, en amenant les hommes à demander, à tout pas, la raison de droit qui justifie les usages reçus et à changer ces usages quand ils ne sont pas justifiables juridiquement.

1. Il y aurait à tenir compte de l'influence inverse exercée par l'enseignement hégélien apporté par J. Lechevalier (Arhens, *Cours de droit naturel*, 6e édit., t. I, p. 89).

2. Par exemple, chez les auteurs anglais qui suivirent Ricardo et tirèrent de ses écrits des conclusions socialistes.

3. Les Saint-Simoniens ont excellé dans l'art de ranger les catégories historiques dans de prétendus ordres croissants ou décroissants; ainsi Bazard nous apprend que les droits du propriétaire vont en décroissant; on peut, tout aussi bien, soutenir le contraire; il nous dit que l'esclavage et le salariat diffèrent par l'intensité décroissante de l'exploitation; d'autres auteurs ont dit que le salarié est plus malheureux que l'esclave. Tout peut se prouver : il suffit de ranger les choses d'après les apparences que présentent en gros quelques caractères accessoires, adroitement choisis.

4. M. G. Weill a très bien vu que le Saint-Simonisme a disparu en France, avant même les utopies plus anciennes en date (*L'École saint-simonienne*,

Les sophismes, au moyen desquels les socialistes d'État prétendent constituer le droit idéaliste, sont malheureusement nombreux; le plus abstrait n'est pas toujours le plus vrai, le plus juste, le plus utile et ce qui doit se réaliser (p. 177, p. 178); trop souvent les raisonnements sont fondés sur de simples rapprochements de mots : la division du travail conduit à la division des revenus (p. 335); Rodbertus appelle *communisne* ce qu'on appelait autrefois coordination des forces productives et il conclut au communisme juridique (p. 308); il est continuellement question d'une retenue faite par le capitaliste sans que nulle part l'existence de cette redevance soit établie.

« Il est incontestable que Rodbertus éclaire d'une lumière trop riante le tableau de l'organisation future. Rodbertus a été surtout préoccupé de discipline sociale » (p. 315). Engels disait que le socialisme d'État n'était qu'une excroissance de la bureaucratie prussienne : nous voyons à la page 458 que les traitements absorberaient « la somme totale que la société paie en rentes et en intérêts »; mon expérience personnelle et longue des fonctionnaires français me permet d'assurer que ceux-ci sont plus avides, moins économes et *bien moins honnêtes que les capitalistes*; nous aurions tout à perdre au changement.

« Le *besoin social* doit déterminer seul la répartition et la rénumération des besognes. Mais ce besoin social ne peut être *connu* que s'il est librement exprimé par le suffrage des intéressés; il ne peut être *reconnu* que par une libre délibération du pouvoir social » (p. 291). Nous voilà, vraiment, bien garantis contre la sottise de nos gouvernants et assurés d'avoir une administration intelligente! Cette caserne sera réfractaire à tout progrès [1].

Rodbertus a fait de belles recherches sur l'histoire de l'agriculture (p. 301-p. 306), mais c'était un économiste médiocre; il se posait des problèmes insolubles qui l'entraînaient à remplacer la science par une littérature embrouillée. Tout le monde conviendra, par exemple, qu'il est impossible de constituer une théorie de la valeur permettant de trouver un « terme de comparaison inaltérable où rapporter la richesse des différentes époques » (p. 215). Rodbertus mesure la valeur par le temps (p. 217); mais cela suppose que tous les travaux sont de même nature et Proudhon a montré que cette théorie est inconciliable avec toute hiérarchie des capacités; il semble cependant que Rodbertus n'a pas admis l'identification des travaux manuels et intellectuels (p. 458); « l'erreur apparaît au moment où on touche à la pr atique » (p. 459).

M. Andler se trompe quand il dit que Marx et Rodbertus ont une

p. 290). Plusieurs Saint-Simoniens très convaincus, comme A. Transon, devinrent Fouriéristes. — M. Weill montre, à plusieurs reprises, que le Saint-Simonisme est en opposition avec le socialisme contemporain.

1. Cela ne choque pas M. Andler qui paraît aimer un peu trop la réglementation; il approuve, avec List, une opinion singulière de Montesquieu sur ce qui gêne le commerçant sans gêner le commerce (p. 289); l'autorité de Montesquieu est assez faible, je crois, en ces matières.

commune théorie de la valeur (p. 415); Engels a contesté cette affirmation et, comme l'a fait observer M. H. Michel, l'opinion d'Engels aurait dû être discutée. Nous savons ce qu'a voulu faire Marx [1]; il m'est impossible de savoir ce qu'a voulu faire Rodbertus; à moins qu'il ne cherche « une nouvelle mesure de la valeur » en vue de trouver « une répartition plus équitable » (p. 218)!

Les développements consacrés aux calculs agronomiques de Thünen sont exagérés ; par contre, l'auteur aurait pu insister davantage sur List, qui a exercé une si grande influence en Allemagne; Marx lui doit beaucoup (au moins dans ses premiers écrits); ce qu'on appelle vulgairement le matérialisme économique est une théorie de List légèrement transformée. Quant à Lassalle il a beaucoup plus d'originalité que l'auteur ne lui en attribue; il n'a pas eu besoin de lire L. Blanc pour connaître l'existence des sociétés ouvrières et savoir quel rôle les subventions de l'État avaient joué dans l'histoire industrielle. Il me paraît impossible d'admettre sans *fortes preuves* que Lassalle doive à Rodbertus des idées que celui-ci devait écrire longtemps après la mort de son prétendu disciple (p. 396). D'ailleurs il y a une grande opposition entre leurs points de vue : Rodbertus considère la société comme un organisme (p. 175); Lassalle ne reconnait que des interdépendances des phénomènes, dans sa théorie si originale des conjonctures.

L'auteur a été « frappé de l'insuccès presque complet des ouvrages de Fichte, de Krauss, d'Ahrens, de Herbart, de Huber, d'Engel, de Marlo » (p. 2); il aurait dû nous expliquer pour quelle raison Rodbertus a eu un si grand succès.

A l'heure actuelle on observe dans les classes lettrées un mouvement réformiste considérable; ce mouvement est un peu désordonné; mais ses traditions nous portent aux solutions gouvernementales; M. G. Weill a bien observé que Saint-Simon était dans la tradition française [2] et M. Andler est un élève de Saint-Simon; il est donc probable que ce livre exercera une influence considérable surtout quand l'auteur aura précisé ses tendances dans ses leçons sur la *décomposition du marxisme*; M. Andler sera alors le chef incontesté de la nouvelle école de réformes sociales. G. SOREL.

Ernst Grosse. DIE FORMEN DER FAMILIE UND DIE FORMEN DER WIRTHSCHAFT. Fribourg et Leipzig, 1896, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 245 p.

M. Grosse s'était, nous dit-il, proposé d'écrire une histoire de l'évolution de la famille humaine. La pénurie des documents certains, d'une part, et d'autre part l'abondance des hypothèses erronées auxquelles la recherche prématurée des lois d'évolution a donné lieu l'en ont vite détourné. Prenant le parti de s'interdire toute reconstitution des

1. Cf. *Journal des économistes* (mai 1897), mon article *Sur la théorie marxiste de la valeur.*
2. *Saint-Simon et son Œuvre*, pp. 216-219.

phases et de s'appuyer sur la seule constatation des faits, il s'est contenté de chercher quel rapport unit les formes de la famille aux formes du facteur de la civilisation le plus important à ses yeux, aux formes de l'économie (ch. I). La tâche est déjà assez complexe.

M. Grosse l'a méthodiquement conduite. Il définit d'abord les formes de la famille (ch. II). La *petite famille* (**sonder familie**), communauté durable et exclusive des parents vivants et de leurs enfants; la *grande famille* (**gross familie**), comprenant non seulement les parents avec leurs enfants, mais les femmes de leurs fils avec leurs enfants, jusqu'à la troisième ou quatrième génération; le *clan* ou la *souche* (**sippe**), large groupe de personnes qui se sentent unies par le sang. Suivant qu'elles comptent leur parenté du côté du père ou du côté de la mère, nous appellerons le clan *paternel* ou *maternel*. Mais nous distinguerons soigneusement, à ce propos, la *généalogie paternelle* ou *maternelle* de la *domination paternelle* ou *maternelle* (*patriarchat* ou *matriarchat*) : que les enfants ne soient regardés comme parents ou héritiers que de leur mère ou de ses parents, cela ne nous paraîtra nullement suffisant pour prouver que tout, dans le clan, est subordonné à l'autorité de la mère. Nous remarquerons encore qu'en énumérant ces diverses formes à la genèse comme au développement desquelles différents motifs, sexuels, religieux, économiques, peuvent avoir présidé, — nous ne prétendons nullement formuler l'ordre de leur succession historique.

La même remarque vaut pour l'énumération des formes économiques (ch. III). M. Grosse reprend la distinction classique; il divise les peuples en *chasseurs* (parmi lesquels il range non pas seulement ceux qui vivent de chasse proprement dite, mais ceux qui vivent de pêche), *pasteurs* et *agriculteurs*. Mais il distingue des *chasseurs inférieurs*, les plus pauvres de tous, des *chasseurs supérieurs*, qui jouissent de moyens plus perfectionnés et surtout de ressources naturelles plus nombreuses. De même, il distingue les *agriculteurs inférieurs*, chez lesquels tous les individus ou à peu près se consacrent à la culture du sol, les *agriculteurs supérieurs*, chez lesquels une partie seulement de la population cultive le sol pendant que le reste s'adonne à des genres d'activité très différents. — Il reste entendu que nous rangerons dans ces diverses classes non pas les seuls peuples chez lesquels tel ou tel mode de production est exclusivement adopté, mais tous ceux chez lesquels il prédomine.

Les formes économiques et les formes familiales étant ainsi mises en présence, quelle est l'action de celles-là sur celles-ci?

L'infériorité même de leur économie force les *chasseurs inférieurs* (ch. IV) (Boschimans, Veddahs, Esquimaux, etc.) à vivre errants et clairsemés. Ils forment rarement des clans, ou du moins leurs clans durent peu. Ils vivent le plus souvent en petites familles. Contrairement à une théorie qui fut, dit M. Grosse, le péché de jeunesse de la sociologie, on ne trouve nullement chez eux la promiscuité. La mono-

gamie y est la règle : non qu'elle soit, à vrai dire, imposée par les mœurs, mais elle l'est, en fait, par l'économie. La femme et les enfants y sont littéralement les « choses » de l'homme, sa propriété. La généalogie y est parfois maternelle; mais elle n'a d'autre usage alors que d'empêcher les parents de se marier entre eux; elle est moins un instrument d'association qu'un instrument de dissociation. Le clan maternel est, quand il se constitue, une simple communauté de nom, mais non une communauté de vie. Le droit du père prime tout.

Les *chasseurs supérieurs* (indigènes du Kamschatka, Indiens de l'Amérique du Nord, etc.) (ch. V) forment déjà des sociétés plus denses et plus stables. — Le travail s'y divise et s'y perfectionne; avec le nombre de ses produits la propriété individuelle s'y développe : des inégalités se dessinent; des groupements politiques se constituent. Cependant ce développement est limité par l'économie même. Le clan forme rarement une communauté économique. En tout cas, le clan maternel n'est le plus souvent qu'une institution destinée à empêcher l'endogamie, et continue de diviser plus qu'il n'unit. Dans les familles qu'ils unissent, la femme — à part quelques cas exceptionnels où l'institution de la dot lui assure une certaine indépendance — est totalement subordonnée à l'homme.

Les **pasteurs** (ch. VI) (Nomades, Asiatiques, par exemple), quoique moins assujettis au souci du lendemain, sont encore obligés par leurs troupeaux à se diviser et à errer, au moins périodiquement. Les troupeaux deviennent facilement propriétés particulières, d'où les inégalités sociales et leurs conséquences habituelles, la domination des pauvres par les riches. Les troupeaux sont facilement objets de rapines : d'où les guerres et leurs conséquences habituelles, la centralisation. C'est ainsi qu'on rencontrera chez les pasteurs, non pas seulement des clans, mais des tribus, tribus qui ne résultent pas toujours, comme on l'a soutenu, de l'extension d'une seule famille, mais souvent de la réunion, volontaire ou forcée, de familles étrangères. Toutefois cette réunion dure rarement longtemps, et le clan lui-même ne vit guère uni que dans la guerre. C'est que les nécessités économiques défont ce que les nécessités militaires avaient fait. Les hommes, par cela même qu'ils sont les pasteurs-nés, y sont omnipotents. Les femmes, qui n'ont ni la capacité de garder les troupeaux ni le droit de les posséder, y sont plus méprisées encore que chez les peuples chasseurs. Seule la puissance de la famille à laquelle elles appartenaient peut imposer des limites à l'arbitraire de leurs maris, qui sont en même temps leurs propriétaires. C'est cette même puissance qui nous explique les cas exceptionnels de mariage à forme matriarcale qui se rencontrent chez quelques-uns de ces peuples. En règle générale, la famille y porte le caractère patriarcal bien marqué.

Chez les **agriculteurs inférieurs** (ch. VII, Malais, Papous, Hurons, Iroquois, etc.) se manifeste la force associante de l'économie agricole. Les groupes y sont stables et denses, ayant intérêt à associer le plus de

bras possible. Les clans n'y sont plus des réunions temporaires, mais des organisations permanentes, unités à la fois locales, sociales et politiques par cela même qu'elles sont unités économiques. Ce n'est pas à dire que les petites familles n'y existent pas et que la promiscuité y règne. M. Grosse pense avec Westermarck qu'elle est introuvable chez les agriculteurs aussi bien que chez les pasteurs ou les chasseurs. Seulement tandis que chez ceux-ci la famille était au premier plan, le clan domine tout dans les sociétés agricoles : l'économie le veut ainsi. Par elle encore s'explique la situation meilleure des femmes : l'agriculture est primitivement considérée comme leur œuvre propre, et la terre comme leur lot. C'est pourquoi nous ne trouverons que chez les agriculteurs inférieurs de véritables matriarchats. A vrai dire, là même, le matriarchat, loin d'être une phase universelle et nécessaire de l'histoire de la famille, n'est qu'une exception, et le patriarchat le remplace vite. Mais l'on peut remarquer que la puissance paternelle est, dans les sociétés agricoles, moins absolue que dans les sociétés de chasseurs ou de pasteurs, et attribuer les limitations qu'elle supporte aux influences plus ou moins directes de l'agriculture.

Chez les **agriculteurs supérieurs** (ch. VIII), à mesure que l'industrie se développe, le clan fait place à la grande, puis à la petite famille. Celle-ci n'avait assurément pas disparu totalement, mais elle avait cessé de constituer la véritable unité sociale. Elle reparaît sur les ruines du clan. Et sans doute, de même que bien des influences, parmi lesquelles celles de la religion, avaient contribué à faire durer, sinon à faire naître des clans, de même bien des influences, parmi lesquelles celles de la guerre, contribuent à les faire mourir. Il n'en est pas moins vrai que les transformations de l'économie, en attirant les individus vers des occupations autres que l'agriculture, portent aux clans les coups les plus rudes. Ainsi apparaît, dans les sociétés industrielles, à la fois plus différenciées et plus centralisées que les autres, la famille moderne (ch. IX), où les droits du mari sur sa femme ou du père sur ses enfants sont graduellement restreints.

Telles sont, brièvement résumées, les raisons sur lesquelles M. Grosse appuie sa thèse : de l'influence prépondérante des formes économiques sur les formes familiales. Ce dont notre compte rendu ne peut donner l'idée, c'est du nombre considérable de documents que M. Grosse a recueillis pour justifier cette thèse et de l'aisance avec laquelle il les manie. C'est un plaisir pour le lecteur que de voir à l'œuvre, dans ce livre aussi élégamment écrit d'ailleurs qu'il est clairement composé, ces deux qualités si rarement unies chez les sociologues, le respect des faits historiques, sans lequel les idées ne sont que formes vides, et le souci de l'idée directrice, sans lequel les faits ne sont que matériaux amorphes. C. BOUGLÉ.

H. Giddings. TRADUCTION *des Principes de Sociologie* du V[te] Combes de Lestrade : 360-XI p. Bibliothèque sociologique internationale, Paris, Giard et Brière, 1897.

Il faut louer la Bibliothèque sociologique internationale de nous donner des traductions des livres des sociologues étrangers; mais on serait en droit de demander qu'elles fussent moins hâtivement faites que celle que M. Combes de Lestrade a composée pour le livre de M. Giddings. Quelques exemples suffiront à justifier cette appréciation :

TRADUCTION : Page 10, ligne 14. — ORIGINAL, Page 11, avant-dernière ligne : « L'explication subjective n'a pas été *placée au rang* des phénomènes sociaux », pour traduire « the subjective explanation has not in like manner been carried *through the whole range* of social phenomena ».

TRAD., P. 13, l. 1. — ORIG., P. 14, l. 13 : « que *les différences sociales* pouvaient provenir de faits organiques ou économiques », pour traduire « that *social differentia* could be found in organic or economic facts » (alors qu'il s'agit de ce qui *différencie* les phénomènes sociaux des autres, de leur caractère propre).

TRAD., P. 14, l. 31. — ORIG., P. 16, l. 11 : Une phrase passée (« the catbird »...), sans laquelle on ne comprend pas comment M. Giddings pense avoir réfuté M. Tarde.

TRAD., P. 15, l. 1. — ORIG., P. 16 : « la société *actuelle* », pour « *potential* society ».

TRAD., P. 16, l. 26. — ORIG., P. 18, l. 5 : « *moins* général », pour « *more* general ».

TRAD., P. 18, l. 28. — ORIG., P. 20, l. 9 : « conscience de l'*esprit* », pour « consciousness of *kind* ».

Mêmes pages, l. 35, 15 : « *solution* », pour « *selection* ».

TRAD., P. 21, l. 2. — ORIG., P. 22, l. 2 : « une sociologie *simple* et largement compréhensive », pour traduire « one *single*, all-embracing sociology ».

Mêmes pages, l, 24, 24 : un membre de phrase passé: « or in his consciousness,... etc. »

TRAD., P. 25, l. 2. — ORIG., P. 26, l. 12 : « La psychologie est la science des éléments et de la genèse des phénomènes mentaux, tels que les déterminent les rapports organiques et *sociaux* », pour «.... as determined by physical and *organic* relations ».

Mêmes pages, l. 10, 20 : « La biologie est la science générale de la vie, mais elle *apporte* à la psychologie une étude de la plus large adaptation... », pour traduire « .... but it *surrenders* to psychology a study of the wider adjustements ».

TRAD., P. 36, l. 20. — ORIG., P. 37, l. 20 : « La science *sociale* », pour « *Political* science » (dans un passage où M. Giddings s'efforce justement de distinguer la science proprement *politique* de la science proprement *sociale*).

TRAD., P. 37, l. 11. — **ORIG., P. 38, l. 12 : « *scientifique* »**, pour « *specific* », etc.

Si l'on ajoute, à des fautes d'impression ou à des erreurs d'interprétation de ce genre, un grand nombre d'omissions injustifiées (principalement dans les chapitres du dernier livre : le chapitre II, en particulier, est mutilé), on ne s'étonnera pas que, dans plus d'un passage de la traduction, le lecteur français ait quelque peine à saisir la pensée de M. Giddings — si intéressante pourtant, comme l'on sait, dans son effort pour délimiter, tant par la théorie que par l'exemple, le domaine propre de la sociologie. C. BOUGLÉ.

Santamaria de Paredes. EL CONCEPTO DE ORGANISMO SOCIAL. 1 vol. in-12. 214 pages, Madrid, Fe, 1896.

M. Santamaria de Paredes est membre de l'Académie des sciences morales et politiques de Madrid. C'est néanmoins un novice en sociologie ; sinon il n'aurait pas repris cette question rebattue de l'organisme social, en se bornant à faire l'historique des diverses hypothèses pour arriver à une conclusion théologique. G. R.

G. Marchesini. LA FILOSOFIA DEL DIRITTO E LA FUNZIONE ETICO SOCIALE DEL FENOMENO JURIDICO. Brochure de 15 pages ; Rome, Seth, 1897.

Positiviste et partisan du droit idéal, M. Marchesini ne nous paraît pas réussir à se mettre d'accord avec lui-même. On l'excusera si l'on songe qu'il publie la leçon inaugurale de son cours à l'Université libre de Ferrare. Évidemment il a été contraint de se mettre à la portée d'un public d'élite. GASTON RICHARD.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. SECRÉTAN. *La société et la morale ;* in-12, Paris, F. Alcan.

M. DECRESPE. *Le congrès de l'humanité ;* in-12, Paris, Chamuel.

ROUBINOVITCH et TOULOUSE. *La mélancolie ;* in-12, Paris, Masson.

BALDWIN. *Le développement mental chez l'enfant et dans la race,* trad. de l'anglais : in-8°, Paris, F. Alcan.

TIELE. *Elements of the science of religion.* T. I, *Morphological ;* in-8°, Edinburgh, Blackwood.

D.-R. MAYOR. *The principle of teleology in the philosophy of Kant ;* in-8°, Ithaca, Andrus.

TH. LIPPS. *Raumästhetik und geometrisch-optisch Täuschungen ;* in-8°, Leipzig, Barth.

H. CORNELIUS. *Psychologie als Erfahrungswissenschaft ;* in-8°, Leipzig, Trübner.

R. SCHELLWIEN. *Nietzche und seine Weltanschauung : Eine kritische Studie ;* in-8°, Leipzig, Janssen.

LASPLASAS. *La Yglesia y los Estados ;* in-12, Santiago.

E. FEHR. *T. Lucretius Carus om Naturen : en studie ;* in-8°, Stockholm.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LES THÉORIES NÉO-LAMARCKIENNES

(*Fin*[1].)

IV. — Théorie de la diplogénèse.

Pour exposer la théorie de la diplogénèse de Cope, il est essentiel de dire quelques mots de la distinction établie entre le *germen* et le *soma*, distinction qu'admettent la plupart des savants ayant étudié l'hérédité, même ceux qui ne veulent pas concéder à Weissman que le *germen* est à l'abri des variations du *soma* et ne saurait par conséquent transmettre aux descendants les caractères acquis par les parents.

« H. Milne-Edwards et après lui Kölliker, Huxley[2] et d'autres pensent simplement que le plasma de l'œuf, étant non différencié, est capable, comme il le prouve d'ailleurs, de reproduire l'être entier; qu'en se divisant il fournit deux sortes de cellules, les unes semblables à lui et restant telles, ne se différenciant pas, et restant par là capables de reproduire encore l'organisme; les autres qui, d'abord semblables, se différencient peu à peu en cellules de divers tissus et perdent par là le pouvoir de produire autre chose que le tissu dont elles ont pris le caractère.

« L'objection à cela est qu'on ne voit pas dans l'ontogénèse les cellules de la lignée ascendante des germinales garder l'aspect de l'œuf; souvent elles subissent une faible différenciation, au moins apparente, en cellules épithéliales.

« Aujourd'hui, une opinion différente tend à prévaloir.

« On admet que les cellules germinales sont faites d'un plasma d'une nature spéciale, *immortel par essence*, et contenant en puissance l'organisme entier : c'est le *plasma germinatif*; et que les cellules du corps sont faites d'un autre plasma *mortel, moins noble et moins complet*, le *plasma somatique*.

« Plasma veut dire ici substance vivante, essentielle, sans préciser si elle appartient au cytoplasma ou au noyau.

1. Voir le numéro de novembre 1897.
2. J'espère montrer dans un travail sur l'hérédité que la manière de voir de Huxley est absolument logique et que les objections qu'on lui a faites tombent d'elles-mêmes.

« Nous aurons à discuter ailleurs les théories de la constitution et de la nature du *plasma germinatif*. Mais pour le moment nous pouvons accepter le *plasma germinatif* comme un fait indéniable, en le définissant : *cette partie de la substance des parents qui ne meurt pas avec eux et se perpétue dans leurs enfants*. De cette définition même résulte la *continuité du plasma germinatif*, qui est moins une théorie qu'une manière d'envisager la filiation des substances dans la génération. Elle consiste à considérer non pas, comme on le fait d'ordinaire, l'individu engendrant l'œuf, qui devient un individu, qui engendre un nouvel œuf, et ainsi de suite, mais l'œuf se dédoublant en un corps et un œuf, celui-là mourant, celui-ci se dédoublant en un nouvel œuf et en un nouveau corps, et ainsi de suite... C'est Jæger qui le premier en a eu l'idée et l'a nettement exprimée. Puis Nussbaum l'a développée, et enfin Weissmann s'en est fait le champion et l'a tant creusée, modifiée, adaptée, qu'il l'a faite sienne en quelque sorte [1]. »

J'ai emprunté la citation précédente au plus récent des traités français sur l'hérédité, parce qu'il m'aurait été difficile d'exposer sans partialité une distinction que je crois illogique et basée sur un abus de mots, sur une confusion entre la mort et la mort élémentaire [2]. J'espère que cette citation suffira pour permettre de suivre la théorie de Cope.

Quoique Weissmann ait démontré que l'isolement et la stabilité sont plus grands pour le plasma germinatif que pour les autres tissus, il n'a pas pour cela démontré que ce plasma germinatif est *absolument* inaccessible aux influences extérieures. Il admet que sa continuelle subdivision lors du développement embryonnaire auquel il donne naissance l'aurait bientôt réduit à une quantité infiniment petite, n'était qu'il s'accroît par assimilation de matière alimentaire comme les autres tissus, *matière alimentaire qui lui est fournie par le soma*. La *possibilité* d'une influence des excitations extérieures sur le plasma germinatif est donc hors de doute.

Voici maintenant le point de départ de la théorie de la diplogénèse : « L'effet de la spécialisation des tissus sur leur nutrition et leur réparation après blessure ou cicatrisation est fort bien connu La nutrition de chaque tissu produit seulement ce même tissu [3]. La réparation ou cicatrisation des parties est restreinte à la reproduc-

1. Delage. *L'hérédité*, p. 179, 180.
2. Voyez *Théorie nouvelle de la vie*, chap. XIV et chap. XXV.
3. Voyez plus haut les considérations sur le rôle de la sélection naturelle dans le développement individuel des métazoaires et dans l'établissement de l'assimilation fonctionnelle.

tion d'un tissu semblable à la partie perdue ou semblable à quelque stage embryonnaire de cette partie. Plus nous descendons dans l'échelle des êtres vivants, plus nous trouvons complète la reproduction d'une partie perdue. La spécialisation des organismes les plus élevés prive les tissus de la capacité de reproduction exacte. Comme exemple de réduction de cette capacité, je cite la reproduction de la queue des lézards, dans laquelle n'apparaissent pas de vertébres, mais seulement un notocorde, tandis que le système écailleux qui recouvre la nouvelle queue présente également une simplicité plus grande que celle de la queue normale. La possibilité de reproduire l'organisme entier est réservée, dans les métazoaires, au plasma germinatif, qui peut en conséquence être regardé comme conservant les caractères du protozoon se reproduisant lui-même par division. Mais chez les métaphytes ou plantes pluricellulaires, le pouvoir de reproduction de l'organisme entier par l'une quelconque de ses parties est conservé à un bien plus grand degré que chez les métazoaires. La reproduction des plantes par boutures, bourgeons, tubercules, et même par de simples feuilles est bien connue, caractère qui est dû à la distribution générale de *protoplasma non spécialisé* dans tout l'organisme. On sait que dans ces cas l'hérédité des caractères est absolument rigoureuse, et l'on ne peut admettre un isolement du plasma germinatif. Cet isolement est progressivement plus prononcé à mesure que nous montons l'échelle de la spécialisation de structure, *mais qu'il devienne jamais absolu, nous ne pouvons le croire* [1]. Ayant ainsi montré que le plasma des cellules germes est

1. Je ne veux pas interrompre l'exposé fort ingénieux de la théorie de la diplogénèse et je me contente de faire remarquer en note combien les faits cités par Cope sont faciles à interpréter en dehors de l'hypothèse d'un plasma germinatif spécial. J'ai exposé plus haut que la différenciation cellulaire dans les métazoaires était le résultat d'une variation adaptative des éléments histologiques guidée par la sélection naturelle *sans cesse agissante*. Si donc, en un point de l'organisme, l'un des plastides descendant de l'œuf est un élément musculaire, c'est que les conditions sont telles en ce point de l'organisme (*condition* étant pris dans l'acception la plus large, sans que rien y soit omis), que l'adaptation d'un élément histologique à la vie en ce point déterminé en fasse un muscle. Si donc l'équilibre est établi et l'animal adulte, la bipartition de cet élément par suite de l'assimilation à la condition n° 1 donnera deux éléments *musculaires*. Il en est de même pour un élément quelconque d'un végétal ou d'un animal. Cependant, Cope fait remarquer qu'un élément quelconque d'un être inférieur ou d'un végétal est susceptible de reproduire en entier l'organisme duquel il provient, tandis qu'un muscle d'homme ne reproduit jamais un homme; mais avez-vous jamais vu un élément musculaire se diviser, se reproduire, ailleurs que dans un muscle? Voici un élément épithélial d'un arbre, qui, s'il reste là où il est, produira par sa multiplication des éléments épithéliaux et rien que cela; faites-en une bouture, et il reproduira l'arbre entier avec tous ses tissus différenciés; il est donc bien certain que le même élément a des aptitudes différentes suivant les milieux où il se trouve, et s'il se trouve *capable d'assimilation dans les conditions où s'est*

accessible à l'influence des excitations extérieures, voyons comment il est possible que ces excitations lui soient transmises et comment elles peuvent affecter la croissance de l'embryon qui en résultera.

On sait que des impressions éprouvées par un animal, durant une période de son développement, peuvent avoir une action ultérieure et déterminer l'apparition d'un nouveau caractère de structure à un âge plus avancé.

Poulton rapporte les résultats d'expériences faites par plusieurs entomologistes anglais sur les couleurs des Lépidoptères. En exposant à différentes lumières colorées des larves qui étaient sur le point de passer à l'état de pupes, on obtenait des pupes ayant les couleurs correspondantes; ainsi l'on produisait à volontés des larves noires, brunes, vertes et jaunes... Dans ce cas, l'effet dynamique produit par l'exposition à la lumière colorée était emmagasiné[1] pendant l'intervalle qui séparait l'exposition de la larve du complet

développé l'œuf d'où il provient, il donne un développement identique. Mais en général, chez les animaux, les éléments sont adaptés à des conditions si spéciales qu'ils ne peuvent assimiler en dehors de ces conditions, et se trouvent partout ailleurs à la condition n° 2. Considérons, par exemple, l'un des éléments histologiques de l'homme qui semblent mener l'existence la plus indépendante, le leucocyte; voilà un véritable protozoaire qui descend d'un œuf de métazoaire, mais qui ne peut assimiler que dans le milieu intérieur de l'homme auquel il est adapté; il n'est cependant pas invariable; Metchnikoff a vu (*Leçons sur l'inflammation*) des leucocytes se transformer dans certaines conditions en éléments fixes du tissu conjonctif. Eh bien, supposez que vous puissiez obtenir, avec certaines précautions, qu'un tel leucocyte se trouvât à la condition n° 1, en dehors de l'organisme, contre la paroi d'un utérus féminin : êtes-vous sûr qu'il ne donnera pas un embryon? C'est ce qu'affirme la théorie du plasma germinatif.

Une telle expérience est impossible pour le leucocyte, mais en voici une analogue chez un végétal : les houx, quand ils deviennent très grands, ont un polymorphisme foliaire très marqué, les feuilles du bas de l'arbre ayant la forme ordinaire munie de piquants, celles du haut étant ovales et inermes; des boutures que j'ai faites avec des branches du haut ont donné un arbuste à feuilles piquantes, mais voici l'expérience inverse que je voudrais faire et que je n'ai encore pu réaliser; un morceau d'épithélium pris au bas de l'arbre et greffé au haut donnerait-il des feuilles piquantes (en admettant qu'il donnât un développement de bourgeon quelconque) ou des feuilles ovales comme les bourgeons voisins? Il me semble probable qu'il donnerait des feuilles ovales; la chose mérite d'être vérifiée. En dehors des conditions d'adaptation spéciales, beaucoup d'éléments histologiques des métazoaires sont incapables de se développer en dehors du corps, parce que ce sont des plastides incomplets. (*Théorie nouvelle de la vie*, chap. XX.)

Pour ce qui est de la régénération à type embryonnaire de la queue d'un lézard, elle provient de ce que la lésion produite par sa section détermine une variation considérable dans les conditions locales; rien d'étonnant qu'un bourgeon s'y développe suivant le type embryonnaire comme une bouture de houx dans la terre.

1. Il est à peine besoin de faire remarquer la faiblesse du raisonnement de Cope dans toute cette comparaison; les cellules glandulaires qui sécrètent les substances devenues colorées ont été modifiées *immédiatement*, mais leur modification ne deviendra manifeste pour nous que quand ces glandes sécrèteront.

développement de la pupe. Dans une autre expérience, les larves qui étaient au moment de filer leurs cocons furent amenées à filer des cocons de même couleur que la lumière à laquelle elles avaient été exposées.

Cette expérience démontre qu'une excitation peut être transmise à une glande au point de donner une nouvelle nature à sa sécrétion. Elle nous apprend en outre, ainsi que la précédente, la possibilité de la transmission d'une certaine énergie du point d'excitation à une région éloignée du corps et sa transformation en énergie de crois-sance. Et cela nous prépare à considérer l'hérédité comme un phéno-nène analogue, c'est-à-dire comme la transmission d'une énergie spéciale depuis le point d'excitation jusqu'aux cellules reproduc-rices et l'addition de cette énergie spéciale à l'énergie préexistante le ces cellules (caractères acquis + caractères congénitaux) [1].

J'ai craint de dénaturer la pensée de l'auteur en résumant la cita-ion précédente; le reste de son système est plus facile à exposer. e désigne par S l'ensemble des caractères du soma d'une espèce lonnée et par g l'ensemble des caractères existant en puissance (?) lans les cellules germinatives de cette espèce. (Cope sup-)ose, pour simplifier l'exposé de sa théorie, qu'il a affaire à une espèce susceptible de parthénogénèse.) Soit A un nouveau caractère acquis par le soma dans des conditions déterminées et a le retentis-sement de l'acquisiton de ce caractère sur le plasma germinatif. A l'ensemble de caractères S + A du soma correspondra l'ensemble les caractères potentiels (?) $g + a$ dans le germen. Ceci est fort compréhensible; mais la suite est moins facilement acceptable. Le germen $g + a$ donnera à la génération suivante un soma $S + a$ et un germen $g + a$; les conditions restant les mêmes, le nouveau soma ne tardera pas à acquérir de nouveau le caractère A, et alors, natu-rellement, au soma $S + a + A$ correspondra le germen $g + a + a$ ou $g + 2a$; à la troisième génération le germen $g + 2a$ donnera naissance à un soma $S + 2a$, qui acquerra encore le caractère A, et ainsi de suite, de telle manière qu'au bout de n généra-tions, le soma sera $S + na$. Fort bien, mais quelle relation y aura-t-il entre a et A et qu'est-ce qui nous prouve que a a le moindre rapport avec A et que na reproduira A quand n sera assez grand? L'expérience faite sur les larves de papillon a bien donné ce résultat très remarquable que les variations déterminées par l'exposition à une couleur ont précisément reproduit cette cou-leur; ce fait est très curieux et tout à fait inexpliqué jusqu'à présent,

1. Cope, *op. cit.*, p. 438.

il ne saurait en aucune manière être considéré comme l'exemple d'un fait général. Un ivrogne S acquiert le caractère A (alcoolisme), son plasma germinatif acquiert *a* et donne naissance à un fils $S+a$; or ce *a* représente-t-il un alcoolisme mitigé? Pas le moins du monde; le fils pourra être idiot ou épileptique, et surtout le petit-fils, si le fils a acquis lui-même le caractère A, et la somme *na* ne reproduira pas l'alcoolisme. Je prends là un mauvais exemple, puisqu'il est précisément emprunté à un cas où l'hérédité des caractères acquis est en défaut, mais je l'ai choisi à dessein pour montrer que cette théorie de la diplogénèse, ou théorie de l'évolution parallèle du soma et du germen, donne en réalité simplement une manière de s'exprimer et non une explication de fait.

Que le germen soit modifié quand le soma l'est, cela est bien prouvé par tous les cas connus d'hérédité des caractères acquis, mais *comment* se fait-il que la modification du germen se traduise dans le fils par un caractère analogue à celui qui avait été acquis par le père, comment se fait-il que l'influence du soma sur le germen soit *réversible*? c'est là toute la question, ainsi que l'a fait remarquer M. Delage [1], et Cope admet le fait sans en donner même un semblant d'explication. Je dois me borner autant que possible dans cet article à l'exposé des théories néo-lamarkiennes et non des miennes propres; j'exposerai donc ailleurs l'explication rationnelle que je crois avoir trouvée pour l'hérédité des caractères acquis dans la corrélation des formes [2], le mot corrélation étant pris dans son acception la plus large. Contentons-nous pour le moment, indépendamment de toute explication théorique, de constater que l'hérédité des caractères acquis est possible; elle permet, unie à la kinétogénèse, d'expliquer la formation des espèces et leur évolution progressive, puisqu'un caractère acquis par un individu pour répondre à un besoin (kinétogénèse) sera définitivement fixé dans l'espèce si cette acquisition est répétée pendant plusieurs générations, c'est-à-dire si ce besoin persiste pendant plusieurs générations, autrement dit encore si les conditions se maintiennent assez longtemps. Cope a exposé d'après Agassiz une loi générale qui régit l'évolution générale des espèces et qui mérite d'être rapportée en quelques lignes, c'est la loi qu'il a appelée *the law of the unspecialized.*

Le rôle des types les moins différenciés dans la formation des espèces nouvelles. — Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce

1. Delage, *L'hérédité*, p. 476.
2. Corrélation résultant elle-même de la variation adaptative des éléments histologiques, guidée à chaque instant par la sélection naturelle.

que nous savons de la phylogénie des espèces pour remarquer que les lignes de descendance n'ont pas été continues, mais peuvent être représentées sous forme d'un système dichotomique, d'un arbre généalogique.

En d'autres termes, le point de départ d'une série progressive de formes dans une période géologique n'a pas été un type terminal d'une série progressive de l'âge précédent, mais un type très antérieur à ce type terminal et, par suite, moins différencié. Ainsi, ce ne sont pas les plantes supérieures qui ont donné naissance au règne animal, mais bien les formes inférieures de Protophytes qui ne se distinguent pas des Protozoaires[1]. Parmi les animaux, ce ne sont pas les arthropodes, ou les mollusques, types spécialisés, qui présentent la plus étroite parenté avec les vertébrés, mais bien les simples vers ou les tuniciers. Dans les vertébrés, ce ne sont pas les poissons les plus élevés en organisation (actinoptérygiens) qui présentent le plus de ressemblance avec la classe immédiatement supérieure des batraciens, mais bien des types beaucoup moins spécialisés de l'époque dévonienne (rhipidoptérygiens). Les types modernes de batraciens (salamandres, grenouilles) n'ont pas fourni le point de départ des reptiles, point de départ que l'on trouve dans les anciens stégocéphales qui sont ichtyoïdes. Les reptiles de l'époque permienne nous montrent des types ichtyoïdes (cotylosauriens, pelycosauriens), desquels on peut faire descendre nettement les mammifères... Ainsi donc, les types hautement développés ou spécialisés d'une période géologique n'ont pas été les parents des types des périodes ultérieures qui sont descendus au contraire des types les moins spécialisés de la période précédente. Il n'y a pas de ce fait d'exemple plus frappant que celui que développe Cope dans la première partie de son livre, avec nombreuses figures à l'appui, savoir, que l'homme lui-même présente, dans sa structure générale, le type qui était prédominant chez les mammifères de la période éocène, c'est-à-dire du début de l'époque tertiaire.

Cette loi remarquable s'explique par le fait que les types spécialisés d'une période ont été généralement incapables de s'adapter aux conditions nouvelles qui caractérisaient l'avènement d'une nouvelle période. Les changements de climat et de nourriture, conséquences des perturbations de la croûte terrestre ont rendu l'existence impossible à beaucoup d'espèces, difficile à beaucoup d'autres. De tels

1. On exprime la même idée quand on dit que l'homme ne descend pas d'une quelconque des espèces de singes existant aujourd'hui, mais d'un ancêtre de ces singes.

changements ont souvent été particulièrement sévères pour les espèces de grande taille qui avaient besoin d'une grande quantité de nourriture. Il en résulte, pour ces espèces, la dégénération ou l'extinction. D'un autre côté les animaux et les plantes qui avaient des besoins moins spéciaux ont survécu. Par exemple les plantes qui n'avaient pas besoin de conditions absolument déterminées de sol, de température et d'humidité ont plus facilement survécu aux perturbations géologiques que celles qui ne pouvaient se passer de ces conditions déterminées. Des animaux omnivores ont pu survivre là où mouraient ceux qui avaient besoin d'une nourriture spéciale; les espèces de petite taille pouvaient survivre à une diminution de ressources nutritives dont mouraient les grandes espèces. Marsh a observé que les lignes de descendance des mammifères ont pris naissance dans des formes de petite taille.

Il ne faut pas conclure de la loi précédemment exposée que chaque période a été peuplée par les formes les plus simples de la période précédente. Des progrès certains ont été effectués et des caractères hautement différenciés se sont développés graduellement et ont résisté victorieusement aux révolutions géologiques, mais ce n'a pas été *les plus spécialisés* de leurs âges respectifs. Ils ont présenté une combinaison de progrès effectif et de *plasticité* qui leur a permis de s'adapter à des conditions nouvelles [1].

Ne pourrait-on appliquer cette loi que Cope dénomme *of the unspecialized* aux éléments anatomiques qui constituent les animaux supérieurs? Seuls les éléments reproducteurs qui sont le moins spécialisés, adaptés aux conditions les moins rigoureusement déterminées, peuvent résister à un changement de milieu aussi considérable que la sortie de l'organisme auquel ils appartenaient; aussi, dans un animal condamné fatalement à la mort, tous les tissus différenciés sont condamnés à la mort élémentaire; seuls peuvent continuer leur vie élémentaire manifestée ceux qui sont capables de s'adapter à d'autres conditions (prétendue immortalité du plasma germinatif).

Mais de ce que l'œuf est moins différencié que le muscle, il ne s'ensuit pas qu'il n'ait pas tiré de la vie de l'être auquel il appartenait des modifications progressives; seulement ces modifications sont moins considérables que celles qui ont donné naissance au muscle et ont laissé à l'œuf la faculté de s'adapter à de nouvelles conditions, en dehors de l'organisme parent; aussi l'hérédité des caractères acquis détermine-t-elle une progression *lente*.

1. Cope, *op. cit.*, p. 172, sq.

Je vais maintenant entreprendre l'exposition de ce qu'il y a de plus curieux dans les théories de l'école néo-lamarckienne, ce que j'ai appelé plus haut le second degré de l'explication donnée, par cette école, de l'évolution et de la formation des espèces, savoir, le rôle qu'elle attribue à la conscience dans ces phénomènes.

J'exposerai la théorie de Cope sans la discuter, sauf dans les parties où il entame lui-même une discussion contre le déterminisme biologique, me contentant d'indiquer en note quelques remarques sur les points saillants, et je me réserverai de montrer dans le chapitre suivant le rôle joué par l'erreur individualiste dans cette théorie et dans la plupart de celles qui ont été proposées pour expliquer l'hérédité et l'évolution.

V. — Le role de la conscience.

Nous avons vu que les facteurs de l'évolution sont, pour les néo-lamarckiens, la physiogénèse et la kinétogénèse corrigées par la sélection naturelle. Il me semble illogique de séparer la physiogénèse de la kinétogénèse, ou, ce qui revient au même, la *molar motion* de la *molecular motion*. Cette distinction est d'ailleurs assez peu nette pour que Cope ait cru insister à nouveau dans son dernier chapitre sur les raisons qui la lui ont fait établir : « La kinétogénèse est le principe fondamental dans l'évolution organique, et domine la physiogénèse, puisqu'elle crée et détermine les conditions de la physiogénèse », c'est-à-dire que les mouvements d'ensemble d'un animal sont la cause de ses déplacements et, par suite, de ses changements de milieu, ce qui est enfantin; nous n'avons d'ailleurs guère besoin de nous préoccuper davantage de cette distinction, puisque Cope ajoute : « L'évolution progressive des organismes peut donc être considérée comme due à la kinétogénèse corrigée par la sélection naturelle. A la base de l'échelle organique, la « *molar motion* (contraction du protoplasme) est probablement *molecular*, mais elle se distingue des autres formes de *molecular motion* par la grande quantité de molécules qui se meuvent simultanément dans une direction, comme dans une amibe ou un muscle, effectuant ainsi un déplacement de tout ou partie d'un organisme[1]. » Nous voilà édifiés sur la valeur de cette distinction entre ces deux genres de mouvement, sur laquelle nous ne reviendrons plus.

J'entre maintenant dans le vif de la question.

« La *molar motion* (ou le fonctionnement comme je l'appellerai désormais) étant d'une importance fondamentale dans l'évolution,

1. Cope, *op. cit.*, p. 496.

la cause de ce fonctionnement est aussi une question capitale. Des contractions du protoplasme peuvent être déterminées par des excitations telles que des courants électriques et des réactifs chimiques, mais ce ne sont pas des excitations de cette nature qui produisent ordinairement les contractions d'où résulte le fonctionnement chez les animaux[1]. Dans les animaux qui possèdent un système nerveux, il a été démontré que les contractions résultent seulement des excitations qui sont apportées par voie nerveuse aux éléments contractiles, et l'énergie interne qui représente, pour ces éléments contractiles, le stimulus externe est appelée énergie nerveuse ou neurisme.

Dans les animaux dépourvus de système nerveux et dans les plantes, on est en droit de supposer que les excitations externes se transforment en une énergie de même forme, mais que cette énergie circule dans tout le protoplasme contractile. Ce qu'il y a de très particulier dans les mouvements de la plupart des animaux, c'est que leur direction a pour but immédiat soit d'éviter à l'animal une sensation désagréable, soit de lui en procurer une agréable, ou les deux choses à la fois. Nous avons les meilleures raisons de croire que cela est vrai de la grande majorité des animaux, parce que leur structure fondamentale est analogue à la nôtre, et nous sommes en droit d'admettre qu'il en est de même pour les formes les plus inférieures, jusqu'à ce que le contraire ait été prouvé.

Lamarck a attribué les mouvements des animaux à la nécessité de satisfaire leurs instincts, mais il n'est pas entré dans la question métaphysique qui en résulte. J'entre (c'est Cope qui parle) sur le terrain métaphysique en affirmant que le préliminaire nécessaire du mouvement est *l'effort*, et je distingue les mouvements *volontaires* des mouvements automatiques.

Sans organes spéciaux de mouvement, une grande partie des phénomènes de kinétogénèse n'auraient pas existé, car il est évident que la sélection naturelle ne peut agir si elle n'a pas de matériaux, c'est-à-dire de variations[2] à trier. Comme explication de l'origine des organes de mouvement, nous trouvons la faculté de l'être primitif ou protozoon de projeter des portions de la substance de son corps, des pseudopodes qui, dans les formes plus spécialisées,

1. Voilà une affirmation gratuite sur laquelle va reposer toute la théorie du rôle de la conscience dans l'évolution. Voy. *Théorie nouvelle de la vie*, livre I.

2. Or, les variations ne proviennent que du fonctionnement pour les néo-lamarckiens. Darwin a insisté lui-même bien souvent sur le fait que : « la sélection ne peut être la cause déterminante de l'existence des deux alternatives entre lesquelles elle choisit; les alternatives doivent exister avan que la sélection commence son œuvre ». (*Origines des espèces.*)

deviennent persistants et plus ou moins rigides (flagella, cils vibratiles, etc.) Tels sont les premiers organes qui servent à transporter le corps d'un point à un autre. Les causes qui déterminent ces changements sont encore obscures, mais que l'usage de ces organes, une fois qu'ils ont apparu, soit dû à des stimulus semblables à ceux qui déterminent les mouvements des membres des animaux supérieurs, cela est tout à fait probable [1]. Quelle que soit sa nature, tout mouvement animal qui n'est pas automatique *résulte d'un effort*. Et comme aucun mouvement adapté n'est automatique la première fois qu'il est exécuté [2], *nous devons regarder l'effort comme la source immédiate de tout mouvement*. L'effort est un état conscient, la sensation d'une résistance à surmonter.

Ici Cope ouvre une parenthèse pour battre en brèche la théorie de la conscience épiphénomène que Huxley a si nettement exprimée. Il cite à ce propos les curieuses expériences de Pouchet sur le mimétisme volontaire des gobies et des turbots et d'autres qui lui sont personnelles sur certaines espèces de rainettes. Dans ces rainettes, les chromatophores sont tels, lorsqu'ils ne sont pas soumis à une influence nerveuse énergique, que la couleur générale de l'animal est verte; l'animal est vert quand il est sur des feuilles; il devient brun quand on le pose sur de l'écorce; mais si on lui enlève les yeux, il reste vert quelle que soit la couleur du sol sur lequel il est placé. Cette expérience ne prouve pas le moins du monde que son auteur ait raison contre les partisans de la théorie de la conscience épiphénomène. Si vous enlevez à un organisme les seuls éléments histologiques qui soient susceptibles d'être impressionnés *chimiquement* par les radiations lumineuses, vous ne devez pas vous étonner que cet organisme ne réagisse plus comme il le faisait naguère sous l'influence de ces radiations. Voici un piano qui résonne chaque fois que vous produisez à côté de lui un son déterminé; vous enlevez à ce piano toutes les cordes capables de rendre

1. Je le crois également, mais il me semble que l'on doit renverser le raisonnement dour être logique; tous les mouvements des êtres monoplastidaires peuvent s'expliquer par des phénomènes physico-chimiques (voyez *Rev. philosophique*, 1895 : *Les phénomènes élémentaires de la vie*); or les mouvements des membres des animaux supérieurs sont la résultante des mouvements des plastides qui les composent, donc les mouvements des êtres supérieurs peuvent s'expliquer par des phénomènes physico-chimiques sans intervention de principe immatériel. Le raisonnement de Cope est entaché de l'erreur anthropomorphique.

2. Voilà encore une affirmation gratuite; pour les êtres inférieurs au moins, l'explication mécanique des mouvements est facile et la sélection naturelle suffit à expliquer l'adaptation des mouvements et des formes. C'est cette seconde affirmation gratuite qui est la base de tous les raisonnements suivant .

le son en question ou ses harmoniques; le piano ne résonnera plus comme il le faisait naguère lorsque vous produirez ce son auprès de lui; et vous ne songerez cependant pas à attribuer au piano une volonté libre; or c'est là le raisonnement de Cope.

Il continue par une série d'exemples qu'il emprunte aux marques d'intelligence données par les animaux, par les fourmis surtout, qui, si souvent, prennent une détermination raisonnable dans des circonstances qu'elles n'avaient certainement jamais rencontrées encore; ces exemples sont destinés, comme le précédent, à réduire à néant les théories déterministes. Je ferai à ce propos une remarque générale : chaque fois que l'on constate chez un animal une preuve d'intelligence comparable à celles que donnent quotidiennement les hommes les plus inférieurs, on y cherche un argument contre le déterminisme biologique général. Mais ce n'est vraiment pas la peine de chercher si loin; tant qu'on n'aura pas trouvé un animal plus intelligent que l'homme, il sera inutile de chercher, en dehors de notre espèce, des arguments contre le déterminisme. Au contraire, plus l'on trouvera, dans le règne animal, d'exemples d'une intelligence comparable à celle de l'homme, plus on contribuera à établir qu'il n'y a pas de ligne de démarcation nettement tranchée entre les hommes et les protozoaires, et plus, par conséquent, l'on sera conduit à admettre le déterminisme humain [1]. Dans tous les cas il est illogique de chercher dans quelques faits plus ou moins bien observés, des preuves que l'on peut tirer sans peine de faits beaucoup mieux connus de notre vie courante. Le livre de Romanes (*Instinct et intelligence des animaux*) est le plus solide étai de la théorie déterministe qu'il est destiné à combattre. Il permet d'établir que les animaux ne doivent pas être, comme le voulait Descartes, considérés comme étant des automates *plus que l'homme*, mais seulement autant.

Enfin, Cope rapporte pour terminer cette discussion, l'histoire du mouvement des myxomycètes d'après Stahl. On sait que les myxomycètes sont des champignons inférieurs ayant, à un moment de leur existence, la forme d'un plasmode amiboïde doué d'un chimiotropisme, d'un héliotropisme, d'un géotropisme énergiques : « A tous ces mouvements, il est difficile d'attribuer, dit-il, une cause différente de celles qui déterminent l'activité des animaux supérieurs; quelle forme d'énergie inorganique pourrait-on citer qui suffît à faire changer la position d'un myxomycète, de manière à le pré-

1. Voyez *le Déterminisme biologique* et *la Personnalité consciente* (*Bibl. de phil. contemporaine*).

server des dangers, et sans aucune considération des lois de la gravitation (géotropisme négatif) ou de toute autre forme d'attraction et de répulsion[1]? » J'ai donné ailleurs[2] une explication mécanique de tous les tropismes et je n'ai pas à y revenir ici, mais je prends acte de l'affirmation de Cope en la retournant encore : « Quelle cause nouvelle peut-on attribuer à l'activité des animaux supérieurs, autre que celle qui détermine l'activité de chaque élément histologique ou d'un myxomycète? Or il est aujourd'hui scientifiquement établi que les mouvements des myxomycètes et des plastides isolés sont absolument *déterminés* par les conditions de milieu, donc, quelle que soit l'apparence contraire, les mouvements des mammifères le sont aussi et la sensation *d'effort* est un épiphénomène inactif. » N'oublions pas que Cope est paléontologiste et non physiologiste, et qu'il en est à peu près de même de tous les néo-lamarckiens, et cela explique leur manière de voir : « L'observation ordinaire de la plupart des animaux nous amène à croire que leurs mouvements sont provoqués par des sensations[3] comme la faim, la soif, etc., et aussi la vue, l'ouïe, l'odorat, quand il sont doués de ces sens. Il y a des physiologistes qui ne veulent pas l'admettre, mais je dois insister sur l'importance d'une étude psychologique et non physiologique des animaux pour obtenir des informations dans cette direction. En observant des animaux morts ou mutilés[4], on perd le moyen de constater les phénomènes évidents de conscience. On a essayé d'identifier la faim, par exemple, avec une énergie chimique, proposition qui est *simplement irrationnelle*... L'observation des animaux vivants montre, de la manière la plus concluante, que le plus grand nombre des espèces sont capables d'exécuter des actes, en réponse à de nouvelles situations, actes en vue desquels aucun mécanisme automatique[5] ne préexistait. La mémoire[6] se manifeste clairement dans ces actes, et, par suite, des jugements se forment qui déterminent les opérations ultérieures... *J'ai appelé* ARCHESTHÉ-

1. Cope, *op. cit.*, p. 503.
2. *Théorie nouvelle de la vie*, chap. II.
3. Plutôt, à mon avis, par les réactions chimiques qui sont accompagnées de ces sensations.
4. Cope oublie, peut-être à dessein, que l'on fait aujourd'hui beaucoup de physiologie, sur les animaux inférieurs particulièrement, sans blesser ni mutiler les sujets en expérience.
5. Automatique est pris ici dans un sens inadmissible ; ce mot doit être considéré comme désignant un mouvement opéré par un être ou une machine, indépendamment de toute impulsion étrangère à sa substance. Cope l'emploie dans le sens d'invariable. Voyez *loc. cit.* la définition de l'instinct et de l'intelligence dans *le Déterminisme biologique*.
6. La mémoire que nous constatons chez les autres peut ne pas être consciente; il y a un phénomène de mémoire accompagné d'un épiphénomène.

TISME *la doctrine que les états conscients ont précédé les organismes dans le temps et l'évolution.* La faiblesse de cette doctrine vient de notre ignorance au sujet de la conscience et des sensations des protozoaires [1]... »

Voilà une doctrine nettement exprimée; je suis si peu porté à l'adopter que je serai obligé de m'en tenir au texte même de l'auteur américain pour être sûr de ne pas dénaturer sa pensée; je choisis donc dans les pages suivantes quelques phrases qui complètent sa manière de voir.

« Les formes de pensée, qui sont impondérables, dirigent les mouvements des muscles, qui sont pesants.... Le fond de mon système est la conviction que l'*énergie peut être consciente*, mais comment concilier cela avec tant de faits naturels dans lesquels la conscience joue un rôle si infiniment petit? C'est que l'*énergie, devenue automatique* [2] *n'est plus consciente*, ou est en train de devenir inconciente.... *il est clair que, chez les animaux, l'énergie en perdant la conscience, subit une métamorphose régressive* [3]. Regarder la conscience comme la condition primitive de l'énergie, c'est renverser l'ordre d'évolution ordinairement admis. On considère le plus souvent que la vie dérive d'énergies inorganiques par suite d'une organisation moléculaire très complexe, et que la conscience (sensibilité) est le complément ultime de l'énergie nerveuse (ou équivalente chez ceux qui n'ont pas de nerfs) possédée par les corps vivants. L'insuccès des essais de génération spontanée sera fatal à cette théorie. Avec ce que nous savons aujourd'hui nous pouvons affirmer que non seulement LIFE HAS PRECEDED ORGANIZATION (!!) mais encore que *consciousness was coincident with dawn of life* [4] ». Il est difficile de s'exprimer plus catégoriquement et je crois que les quelques passages précédents suffiront à donner une idée du système de Cope; voici encore cependant une autre forme sous laquelle il le résume : « Il est *évident* (??) que la sensation (conscience) a précédé, dans le temps et dans l'histoire, l'évolution de la plupart des plantes et des animaux unicellulaires ou multicellulaires; il apparaît donc que, si la kinétogénèse est vraie, la conscience a été essentiellement nécessaire à l'échelle ascendante de l'évolution organique [5] ».

1. Cope, *op. cit.*, p. 505. Voyez *Théorie nouvelle de la vie* (Introduction).

2. Encore ce mot automatique employé dans un sens qui n'est pas clair; voyez la note à ce sujet, un peu plus haut.

3. Cette question sera développée un peu plus loin sous le nom de *catagénèse*.

4. Cope, *op. cit.*, p. 508.

5. Cope, *op. cit.*, p. 509 : « Les animaux, ajoute-t-il, qui ne peuvent accomplir les simples actes de défense personnelle, doivent périr tôt ou tard; on ne peut

Il ne me reste plus, pour avoir exposé l'ensemble du système de Cope, qu'à parler de ce qu'il appelle l'anagénèse et la catagénèse :

« Maintenant que nous connaissons le rôle de la conscience dans les opérations animales, nous pouvons fort bien comprendre l'origine et le développement des organes utiles, puisque, nous l'avons vu, l'usage, l'activité, ont modifié la structure des organismes (kinétogénèse). Et nous pouvons comprendre aussi comment, par parasitisme ou par tout autre moyen de vivre sans travailler, l'animal peut perdre ses membres et aussi sa conscience. Le repos continuel sera suivi d'abord de subconscience, puis d'inconscience. Ainsi se trace l'histoire de la dégénération dans le monde organique et en particulier peut-être l'histoire toute entière du règne végétal. De la faculté qu'ont les végétaux de fabriquer du protoplasma au moyen de substances inorganiques, il résulte qu'il ne leur est pas nécessaire de se mouvoir pour chercher leur nourriture [1] et n'ont pas besoin de conscience pour guider leurs mouvements.... Au contraire, chez les animaux, on observe une intelligence croissante dans la série des temps géologiques (sélection naturelle) ; ils ont survécu parce qu'ils étaient capables de concevoir les mouvements les plus avantageux, les opérations les plus utiles. Et, en dernière analyse, ces mouvements modifiaient leur structure dans un sens utile et perfectionnaient les mécanismes qui d'une manière ou d'une autre étaient utiles à leurs possesseurs [2]. » C'est cette évolution progressive que Cope appelle anagénèse. Il est immédiatement évident que le raisonnement précédent est mauvais ; les animaux ne se sont pas perfectionnés par kinétogénèse parce qu'ils étaient intelligents, ils sont devenus intelligents parce qu'ils ont été perfectionnés ; quelles que soient les idées de Cope sur la conscience et la vie préexistant aux organismes, je ne crois pas qu'il ait jamais songé à nier le rapport établi entre l'intelligence et la complexité de la structure cérébrale. La structure cérébrale a pu devenir complexe parce que les animaux ont exécuté des mouvements très divers et très nombreux, mais la kinétogénèse elle-même empêche de croire que cette structure cérébrale complexe, et par suite l'intelligence correspondante, préexistaient à l'exécution de ces mouvements. Je ne saisis pas trop comment deux protozoaires ayant besoin d'atteindre un objet éloigné se créeront celui-ci une trompe parce qu'il est moins intelligent,

donc comprendre que tous les animaux inférieurs n'aient pas été détruits s'ils n'avaient pas été doués de conscience ». Mais c'est justement l'une des choses qu'explique le mieux la sélection naturelle.

1. Et l'allongement des racines dans les millieux appauvris vers les endroits plus riches en aliments !

2. Cope, *op. cit.*, p. 510.

celui-là un bras et une main parce que c'est plus commode et qu'il est plus malin [1].

Nous avons vu l'anagénèse ou évolution progressive; voyons maintenant la catagénèse ou évolution régressive (de la conscience).

« Les mouvements des êtres organisés, lorsqu'ils sont souvent répétés, deviennent automatiques, réflexes, et enfin organiques (réflexes viscéraux). Cela représente la marche descendante de l'énergie à travers ses divers degrés, commençant par le plus haut, où l'état conscient, et se terminant par le pur réflexe, qui est aussi inconscient des modifications du milieu qu'une énergie physique quelconque. L'état conscient est évidemment (?) celui qui est le plus susceptible d'être impressionné par les excitations extérieures et la catagénèse est un processus de dégénération vers des états de moins en moins conscients, de plus en plus mécaniques. La ressemblance des derniers degrés de l'activité organique avec l'énergie purement mécanique est telle que la plupart des évolutionnistes lui ont supposé une origine physico-chimique, mais je crois avoir démontré qu'il en est tout autrement et que la seule explication possible de leurs caractères est l'hypothèse de la *catagénèse.* »

« Ainsi, les mouvements automatiques, involontaires, du cœur, des intestins, des systèmes reproducteurs s'organisèrent, chez les animaux primitifs, dans des états successifs de conscience qui stimulèrent des mouvements volontaires devenus ensuite rythmiques.... *Il n'est pas inconcevable que la circulation ait été établie par la souffrance d'un estomac surchargé demandant la distribution de son contenu* [2] (!!). » Nous ne sommes plus si loin, n'est-ce pas, du protozoaire auquel je supposais tout à l'heure la faculté de se créer une main parce qu'il avait la fantaisie de se gratter. Il y a encore ensuite quelques exemples analogues sur lesquels je crois inutile d'insister.

Je citerai pour terminer la dernière formule et la plus définitive que Cope donne de son hypothèse de l'archesthétisme :

« La conscience, aussi bien que la vie, a précédé l'organisme et a été le *primum mobile* dans la création de la structure organique.... Je crois possible de montrer que la vraie définition de la vie est *une énergie, dirigée par la sensibilité ou par un mécanisme qui s'est formé sous la direction de la sensibilité.* Si cela est vrai, les deux

1. Cette manière de s'exprimer peut sembler exagérée, mais c'est bien cela qui ressort du livre de Cope; à propos de l'hérédité il dit, par exemple : « A new character is not inherited unless it is acquired by germ-plasma as well as by the soma ». Comment un œuf peut-il acquérir l'allongement du cou ou l'atrophie des doigts latéraux de la main?

2. Cope, *op. cit.*, p. 511.

propositions que la vie a préexisté à l'organisme et que la conscience a préexisté à l'organisme sont équivalentes [1] ».

J'ai terminé l'exposition des théories néo-lamarckiennes. En les récapitulant, j'y trouve deux parties très distinctes : 1° une partie purement du ressort de l'histoire naturelle et qui est excellente, contenant la théorie de la kinétogénèse et une admirable étude sur l'hérédité des caractères acquis, étude malheureusement déparée par la théorie peu châtiée de la diplogénèse; 2° une partie métaphysique basée sur des assertions gratuites et sans fondement; je crois que l'erreur de Cope dans toute cette partie provient de l'*individualisme* qui est dans le langage courant et je vais essayer de le montrer.

VI. — L'INDIVIDUALISME ET LA MÉTHODE EN BIOLOGIE.

Il faudrait, comme je me suis efforcé de le prouver plus haut à différentes reprises, renverser complètement les explications de Cope au sujet du rôle de la conscience dans l'évolution et dans la la formation des espèces. Il serait nécessaire, pour cela, d'oublier intentionnellement toutes les interprétations familières des phénomènes complexes couramment observés chez les animaux supérieurs, et d'expliquer les phénomènes vaguement similaires présentés par les êtres simples, en s'appuyant uniquement sur les lois rigoureuses de la physique et de la chimie. Mais, comme je l'ai déjà fait remarquer ailleurs [2], beaucoup de ces interprétations familières sont difficiles à écarter parce qu'elles sont dans le langage ordinaire. La notion d'*individualité* est, en particulier, tellement constante dans le discours, qu'il est impossible de s'exprimer sans y recourir.

Et d'abord, nous avons l'habitude de désigner par le même nom, à deux moments différents, un individu donné. Il est certain que pour la conversation courante cette habitude est indispensable; sans elle il serait impossible de s'entendre au sujet des événements de la vie de tous les jours; mais il ne faut pas que cette nécessité de la conversation influence l'explication scientifique des phénomènes de la biologie. Nous sommes tentés de considérer comme identiques deux objets que nous désignons de la même manière, et nous oublions qu'un laps de temps, même très petit, introduit toujours une variation plus ou moins considérable dans un homme donné. L'individu que nous appelons A au temps t est différent de celui que nous appelons encore A au temps $t + dt$, et que nous devrions appeler $A + dA$, dA représentant la variation subie par l'individu pendant

1. Cope, *op. cit.*, p. 513.
2. *Théorie nouvelle de la vie.* (Introduction.)

l'intervalle *dt*. La variation *d*A est assez faible, du moins quant à l'apparence extérieure, pour qu'elle ne nous empêche pas de *reconnaitre* A dans A + *d*A. Autrement dit, pour un intervalle *dt* assez petit, A + *d*A ressemble plus, extérieurement, à A qu'à tout autre individu B de la même espèce. C'est pour cela que, lorsque nous nous livrons à l'observation continue d'un individu, une appellation unique A, indépendante du temps, nous suffit pour distinguer cet individu des autres individus similaires. Mais il ne faudrait pas oublier que cette appellation A, rigoureuse au temps *t*, par définition, n'est déjà plus qu'*approchée* au temps *t* + *dt*.

« Le temps, dit Pascal, guérit nos douleurs et nos querelles, parce qu'on change, *on n'est plus la même personne.* »

Malheureusement l'abus de langage qui consiste à appeler du même nom, deux choses A et A + *d*A, conduit le plus souvent à considérer comme identiques ces deux choses désignées par le même nom et c'est même un argument favori des psychologues que celui-ci : *La même personne* (?) à deux moments très voisins, peut vouloir des choses différentes dans des conditions identiques : *donc* la volonté est libre et n'est pas soumise au déterminisme des lois de la physique et de la chimie [1].

Chaque fois qu'il est question de l'automatisme animal ou humain, on compare l'animal ou l'homme à une machine *physique*, répondant d'une manière déterminée, par le moyen de rouages, de ressorts et autres appareils *physiques*, à une impulsion extérieure. Un ressort peut se tendre des milliers de fois, un rouage exécuter des milliers de tours, sans subir de modification appréciable ; l'agencement du mécanisme d'horlogerie n'aura pas varié par suite de son fonctionnement et, à des moments très différents, il répondra de la même manière à la même impulsion extérieure.

Or il en est tout autrement des éléments constitutifs de l'organisme humain. Certes les variations physiques que l'on y peut apercevoir de l'extérieur sont inappréciables quand il s'est écoulé peu de temps entre les deux observations successives et c'est là précisément la cause de la croyance à une identité parfaite de structure entre les deux objets considérés. Et même, avec nos moyens actuels d'investigation, nous serions bien en peine de déceler par l'observation directe les variations physiques qui se sont produites dans le cerveau, s'il nous était donné d'en voir les éléments à travers le

1. C'est aussi le raisonnement qu'a employé M. Armand Gautier dans la *Rev. gén. des sciences* du 15 avril 1897, pour *démontrer* l'existence d'une force vitale immatérielle.

crâne; les modifications macroscopiques sont à peu près nulles, mais il y a des modifications microscopiques qui, très faibles en elle-mêmes, ont un retentissement énorme sur le fonctionnement général de l'organisme parce qu'elles changent les rapports de contiguïté des divers éléments cérébraux. Imaginez une vaste machine, très complexe, mue par l'électricité et contenant dans un fouillis de fils conducteurs des milliers de petits commutateurs peu apparents. Un changement apporté dans l'état de quelques-uns ou même d'un seul des commutateurs pourra échapper à l'observation minutieuse de la structure de l'appareil et avoir néanmoins sur son fonctionnement général un énorme retentissement.

Seul le mécanicien spécialiste qui connaîtra à un moment donné la disposition exacte de *tous* les commutateurs pourra prévoir le résultat du passage du courant dans la machine. Pour tout autre observateur ce résultat sera INDÉTERMINÉ, puisque, dans des conditions identiques, la machine *qu'il croit toujours identique à elle-même*, exécutera des opérations différentes pour une même impulsion extérieure. Dans le cas de la machine humaine, le mécanicien conscient à chaque instant de la disposition des commutateurs (relations réciproques des neurones) sera la machine elle-même. J'ai essayé d'exposer ailleurs [1] comment on peut concevoir que cette machine soit à chaque instant consciente de son état, que la variation dA soit accompagnée d'une variation correspondante de l'état de conscience. J'ai montré d'autre part [2] que le fonctionnement de la machine animale étant de nature chimique, la variation dA de la machine est à chaque instant la conséquence de son fonctionnement même (assimilation fonctionnelle), contrairement à ce qui se passe pour une machine physique ordinaire, qui, si elle est bien construite, ne subit aucune modification appréciable d'agencement pour un fonctionnement même assez prolongé. Lorsqu'on discute la question de l'automatisme animal, il ne faut donc pas oublier que l'automate considéré est une machine constamment variable et que sa structure au temps $t + dt$ dépend de sa structure au temps t et de son fonctionnement, de son activité au sens le plus général du mot pendant l'intervalle dt. Il est même certain qu'un langage qui attribue un nom constant A à une machine sans cesse variable ne pourra pas ne pas conduire à l'erreur. Pourquoi A, dans des conditions déterminées B au temps t, agit-il différemment de *ce même* A dans les

1. *Le déterminisme biologique et la personnalité consciente* (Bibl. de phil. contemporaine). Alcan, 1897.
2. *Théorie nouvelle de la vie.* (Bibl. scient. internationale.)

mêmes conditions B au temps $t + dt$? Voilà un problème qui ne peut se résoudre, puisque vous négligez d'avance dans son énoncé, par un abus de langage, la variation dA qui détermine la modification du fonctionnement.

Il peut paraître enfantin d'insister si longuement sur une chose si évidente, mais la cause d'erreur qui réside dans cette manière de s'exprimer est d'une importance capitale. Le langage individualiste de la biologie (et de la conversation courante en général) est en contradiction avec le langage rigoureux de la chimie, et c'est de cette contradiction des langages que dérivent les discussions stériles sur l'explication purement mécanique des phénomènes vitaux.

En chimie, on donne le même nom à des agglomérations quelconques, distinctes ou réunies, de molécules *identiques*. L'identité de nom est en rapport avec l'identité moléculaire et uniquement avec elle. Voici plusieurs petits tas x, y, z, de chaux vive. Je sais quelle est la nature de la substance de chacun des tas et quelles sont les propriétés qui en résultent; je puis prévoir ce qui se passera lorsque je mettrai en contact avec tel ou tel réactif la chaux vive de l'un ou l'autre des tas.

Si l'atmosphère est humide et chargée d'acide carbonique, je n'aurai plus, au bout de quelque temps, dans les tas x, y, z, la même substance qu'au début, mais bien de l'hydrate ou du carbonate de chaux; à ce moment encore je saurai prévoir les réactions *de cette nouvelle substance* si je puis connaître exactement *sa dénomination chimique*. La dénomination chimique rappelle uniquement la structure moléculaire des substances; cette dénomination est précise et ne s'applique qu'à des molécules identiques dont elle permet d'affirmer d'avance, sans erreur possible, toutes les propriétés.

Dans le langage biologique, au contraire, ou dans le langage courant d'où il provient, je m'attacherai à la dénomination *individuelle* des tas x, y, z, considérés comme masses de substance continues dans l'espace et dans le temps et je leur conserverai la même appellation tant qu'ils n'auront pas subi de modifications assez profondes pour m'empêcher de les *reconnaître*; autrement dit, j'appliquerai à des corps essentiellement différents, mais en apparence semblables, des dénominations identiques. Il est bien évident que cette manière de procéder diminue la précision du langage; il est bien certain aussi que deux interlocuteurs dont l'un emploiera le langage chimique, l'autre le langage biologique, pourront discuter indéfiniment sans tomber d'accord, comme si deux rhéteurs soutenaient la même thèse l'un devant l'autre, l'un en français, l'autre en chinois.

On ne peut nier que le langage individualiste soit indispensable,

mais il faudrait l'accepter comme une nécessité provenant de la complexité des phénomènes à décrire et l'abandonner ou du moins ne pas tirer de conclusions de ce qui est un simple artifice de langage, lorsqu'il s'agit de discuter l'interprétation des faits.

Voici une observation que chacun a pu faire en regardant de l'intérieur d'un wagon de chemin de fer une vitre verticale sur laquelle il pleut finement au dehors; des gouttes plus grosses que les autres se remarquent bientôt, adhérentes à la paroi extérieure ; j'en choisis une A, à un moment donné t_0, et je l'étudie attentivement. *Elle* grossit petit à petit et se bombe vers l'extérieur; je m'attends à chaque instant à la voir glisser vers le bas de la vitre; *elle s'y décide enfin*, mais s'arrête bientôt en un point où *elle* trouve un obstacle quelconque. Près de ce point sont deux autres gouttes B et C à peu près également voisines du point où s'est arrêtée A. Aussi A *hésite-t-elle* quelque temps entre ces deux gouttes, puis finit par *se décider* pour B, vers laquelle *elle s'élance* brusquement. Considérablement grossie par cette addition, elle ne peut plus rester suspendue au verre et continue vers le bas une marche de plus en plus rapide dont le tracé en zigzag est déterminé par la disposition des gouttes isolées que A *choisit* sur son parcours et ajoute à sa propre substance... Faites cette observation, et vous emploierez certainement toutes les expressions dont je viens de me servir; vous continuerez en particulier à appeler A la goutte d'eau dont vous suivez le mouvement, même lorsqu'elle se sera additionnée des gouttes B, C, etc., aussi volumineuses qu'elle, et vous lui continuerez cette appellation, uniquement parce que votre observation vous aura montré la continuité de son existence en tant que masse continue séparée du milieu ambiant. Vous aurez individualisé cette goutte d'eau et vous lui conserverez par suite un même nom, malgré les variations constantes de sa forme et de son volume. Encore ai-je choisi un exemple extrêmement simple dans lequel il n'y a pas modification chimique du corps observé; mais, y en aurait-il, que le langage resterait le même; A rencontre-t-elle une goutte d'encre qu'elle *s'incorpore*, sa substance n'est plus de l'eau; vous direz seulement qu'*elle* s'est noircie ou salie...

Tout cela est obligatoire et l'on doit de toute nécessité employer ce langage synthétique peu précis pour *raconter* en peu de mots un phénomène complexe dans lequel interviennent à chaque instant les dispositions relatives de milliers de molécules. Quand il s'agit d'une goutte d'eau comme celle dont je viens de citer l'exemple, l'emploi de ce langage ne présente pas d'inconvénients, parce que nous savons à quoi nous en tenir, nous connaissons la part faite aux

nécessités de la conversation dans les expressions imagées que nous employons, et il ne nous viendrait pas à l'idée de dire que la goutte d'eau A n'est pas soumise rigoureusement aux lois de la pesanteur parce que nous la voyons suivre un chemin tortueux pour descendre à la surface d'une vitre verticale. Nous sommes certains au contraire que le phénomène d'ensemble auquel nous venons d'assister est *uniquement* la résultante d'un grand nombre de phénomènes moléculaires, qui sont *tous* rigoureusement soumis à la loi d'attraction en raison inverse du carré des distances; nous savons que si l'on nous donnait exactement au temps t la disposition de *toutes* les molécules qui entrent en jeu, nous pourrions en conclure la disposition nouvelle des mêmes molécules au temps $t + dt$, et que le mouvement de la goutte A à un moment donné est rigoureusement déterminé par les conditions réalisées à ce moment, malgré son apparence *capricieuse* et *fantaisiste*.

Donc, pour une goutte d'eau, le langage individualiste ne présente pas d'inconvénient; pourquoi n'en est-il plus de même quand il s'agit d'un être vivant même très simple?

Considérons, par exemple, une amibe à laquelle sa ressemblance avec une goutte d'eau a fait donner le nom de *amœba guttula*; une observation attentive au microscope nous la montre se déplaçant assez lentement à la surface d'un corps solide immergé avec des changements de forme (*amœba*, de ἀμοιβός changeant) qui rappellent à *s'y méprendre* ceux de la goutte d'eau A quand elle glissait à la surface de la vitre verticale. La cause du mouvement de l'amibe est moins immédiatement évidente que celle du mouvement de la goutte d'eau; elle réside dans des réactions chimiques engendrant des forces aussi bien déterminées que celle de la pesanteur[1], mais ces réactions chimiques sont peu apparentes à l'observation simple, et c'est là l'origine de l'interprétation vitaliste du mouvement amiboïde et du mouvement des protozoaires en général.

Aujourd'hui, les phénomènes sont mieux connus et l'explication mécanique de la genèse des forces d'où résulte le mouvement amiboïde est possible. Il n'en est pas moins indispensable, pour la simplicité du discours, d'employer le langage synthétique et individualiste que j'ai employé tout à l'heure à propos de la goutte d'eau : l'amibe *va* d'un point à un autre; elle *rencontre* en chemin des corpuscules solides de petite taille, *hésite* entre plusieurs et *se décide* à englober l'un deux; arrêtée par un obstacle, elle *change* de direction et *fait* un détour pour arriver à son *but*...

1. Voyez *Théorie nouvelle de la vie*, pp. 60, 61.

Ici, l'inconvénient est bien plus grand que pour la goutte d'eau, à cause de l'importance des variations chimiques dans la genèse même des forces qui produisent le mouvement. Que la goutte d'eau s'incorporât des substances différentes qui ne modifiaient pas sa fluidité, cela n'avait pas de retentissement sur le mouvement d'ensemble. Pour l'amibe, au contraire, ce retentissement est capital et l'on s'expose à de grandes erreurs d'appréciation en désignant du même nom deux objets chimiquement différents; on s'expose en particulier à méconnaître le déterminisme rigoureux des phénomènes de la vie élémentaire.

Or c'est précisément pour les êtres vivants que le langage individualiste est toujours employé; c'est même pour eux qu'il a été créé, parce qu'ils subissent des changements extérieurs si faibles, en des temps relativement longs, qu'il est toujours facile de les *reconnaître*, quels que soient les phénomènes dont ils ont été le siège dans l'intervalle de deux observations. Ce n'est que par extension et seulement pour les objets qui jouissent de la même propriété de demeurer extérieurement reconnaissables, que le langage individualiste a été appliqué aux corps bruts; et encore, dans cette extension, il reste toujours sous-entendu que ce langage est *imagé* et métaphorique, tandis que, pour les êtres vivants, on arrive bien vite à croire qu'il est l'expression de la réalité absolue et à raisonner comme sur quelque chose de réel, sur cette individualité dont on a gratifié les êtres pour simplifier le langage. Le maintien de l'individualité devient le *but* de toutes les *actions* de l'individu. Voyez plutôt ce passage extrait du plus récent traité de zoologie paru en français [1]

« La cellule *travaille*, elle se *nourrit*, elle se *divise*. Sa vie se résume dans ces trois fonctions essentielles...

« *Elle travaille*, c'est-à-dire qu'elle fabrique continuellement des substances nouvelles, au dépens de celles qui la constituent...

« En fournissant les produits de son industrie, la cellule a, soit dépensé *in toto*, soit modifié dans sa composition une partie de son protoplasme; elle s'est usée : c'est la *désassimilation* [2]. ELLE DOIT DONC EMPRUNTER aux liquides alimentaires qui la baignent de quoi se reconstituer dans son état initial... »

On voit que la notion d'individualité se trouve à la base de toute

1. Delage et Hérouard, *Traité de zoologie concrète*, t. I, p. 18.
2. J'ai essayé de montrer (*Théorie nouvelle de la vie*) que c'est là une erreur; il est intéressant de signaler cette erreur ici, car elle provient certainement du langage individualiste et de la comparaison illégitime d'un être vivant avec une machine physique ordinaire qui s'use à la longue en fonctionnant.

la biologie, et il n'est guère nécessaire d'insister pour montrer combien est néfaste, si l'on y voit autre chose qu'un artifice de langage, cette habitude de désigner par un même nom deux objets différents, puisque l'on raisonne ensuite sur deux objets portant le même nom comme s'ils étaient semblables, précisément parce qu'ils portent le même nom! Personne ne doute plus aujourd'hui que les phénomènes biologiques soient de nature chimique, ou tout au moins dépendants de réactions chimiques, quand ce ne serait que de la respiration. Il est donc bien évident que le langage chimique, donnant à chaque corps le nom spécifique des molécules qui le constituent serait bien plus avantageux en biologie; je reprends l'exemple choisi plus haut des trois tas x, y, z, qui au temps t_0 sont de la chaux vive. Pour savoir quelles seront les propriétés de la substance du tas x au temps t, il sera bien plus utile de savoir si c'est de la chaux vive ou de la chaux carbonatée, que de connaître le nom du tas auquel elle a été empruntée.

Mais est-il possible, dans l'état actuel de la science, d'employer le langage chimique pour les êtres unicellulaires? Oui dans beaucoup de cas, quoique nous ne sachions pas écrire la structure atomique des substances plastiques. Grâce au phénomène d'assimilation, les substances plastiques spécifiques se reproduisent *identiques à elles-mêmes* au cours des réactions de la vie élémentaire manifestée; il suffit donc d'avoir donné, une fois pour toutes, un nom à chacune de ces substances dans une espèce déterminée, pour savoir exactement de quoi on parle quand on emploie le même nom après un intervalle plus ou moins long.

Seulement, les réactions de la vie élémentaire manifestée ne produisent pas que des substances plastiques; il se forme en même temps des substances accessoires. Si l'on représente par a l'ensemble des substances plastiques d'un plastide donné, la vie élémentaire manifestée se traduit, pour un laps de temps donné, par une équation chimique de la forme suivante [1] :

$$a + Q = \lambda a + R.$$

Q représentant des substances empruntées au milieu, R des substances accessoires non plastiques et λ un coefficient plus grand que 1.

Or il est bien certain que si la vie élémentaire manifestée est possible avec des substances Q différentes, et l'observation courante prouve que cela a lieu, les subsances R résultant des réactions

1. Voyez *Théorie nouvelle de la vie*, livre II.

varieront avec ces substances Q. Mais, l'observation le prouve également, quelques-unes de ces substances R restent incorporées à la masse du plastide, de telle sorte que, malgré l'assimilation, le même plastide à l'état de vie élémentaire manifestée peut avoir des propriétés différentes dans des milieux différents, savoir, les propriétés des substances R qui existent dans sa masse.

Ces quelques considérations prouvent qu'il est indispensable, pour la clarté du langage, de savoir distinguer dans un plastide les substances *a* des substances R, les substances constantes des substances variables, et qu'il ne faut attribuer au plastide que les propriétés de ses substances plastiques. Les expériences de mérotomie permettent dans certains cas de faire avec certitude cette distinction délicate [1].

Pour avoir négligé cette distinction indispensable, certains auteurs ont été amenés à nier l'existence d'une assimilation *rigoureuse*, et ont affirmé que l'alimentation modifie *un peu* les substances plastiques [2]. Il y a là une confusion évidente.

Les expériences de mérotomie [3] prouvent que les propriétés des plastides dépendent de la *qualité* et non de la *quantité* de leurs substances plastiques; il suffira donc de parler des propriétés chimiques de ces substances et on atteindra une rigueur bien plus grande qu'avec le langage individualiste. C'est surtout dans l'étude de l'hérédité que cette méthode rendra des services.

*
* *

Mais, dira-t-on, que faites-vous donc de la personnalité, dont vous ne pouvez certainement nier l'existence? du moi, dont vous ne pouvez contester la réalité? Il est d'autant plus nécessaire de répondre à cette question dans une discussion de théories sur l'hérédité que le parallélisme entre la physiologie et la psychologie doit être établi pour l'étude de l'hérédité des instincts.

Quand il s'agissait d'une goutte d'eau ou d'une amibe, les considérations sur l'individualité, la personnalité, n'avaient aucune importance; nous avons cependant vu que le langage individualiste ne pouvait être déterministe, alors que les phénomènes moléculaires considérés séparément étaient tous déterminés. C'est encore bien plus fort quand il s'agit d'un homme, constitué de milliards d'éléments du degré de complexité de l'amibe, et qui agissent synergi-

1. *Id.*, chap. .
2. Delaye, *L'hérédité*, p. 803 et passim.
3. Voyez *Théorie nouvelle de la vie*, livre II.

quement. On est bien obligé d'admettre que chaque molécule, prise isolément, a un sort déterminé, que chaque élément histologique, que l'ensemble de tous les éléments du corps, ont un sort déterminé, mais le langage individualiste ne permet pas de l'expliquer, parce qu'il attribue une dénomination fixe à un agrégat essentiellement variable et fait disparaître ainsi les bases même de la démonstration.

Fort bien; je puis me tromper quand j'observe les autres et que je leur suppose implicitement un constance de structure purement imaginaire, mais quand il s'agit de moi-même, quelles que soient les modifications dont je suis le siège, je sais que je reste *moi* et qu'il y a dans ma personnalité une continuité non douteuse. Il n'est pas difficile de se rendre compte de la nature de cette continuité par cette constatation que les changements qui surviennent en moi sont successifs et que chacun séparément est de peu d'importance par rapport à la grande masse des parties de moi qui, dans le même intervalle, n'ont pas varié. Soit Φ l'état de conscience correspondant à l'état physique A de mon être au temps t; au temps $t + dt$, j'aurai éprouvé des sensations diverses correspondant aux divers chemins parcourus dans l'intervalle dt par les divers atomes qui me constituent (réactions chimiques), mais, par suite du phénomène d'assimilation, la somme de ces chemins, considérable en elle-même si l'intervalle dt a été témoin de sensations considérables, amène dans notre état physique A une variation dA extrêmement faible [1]; c'est à cette variation dA que correspondra le *souvenir* $d\Phi$ de la sensation éprouvée dans l'intervalle dt, souvenir qui est souvent bien peu de chose par rapport à l'acuité de la sensation éprouvée pendant l'intervalle dt. Les atomes auront parcouru beaucoup de chemin, mais des chemins presque fermés; et notre état constamment dynamique semblera par suite à peu près statique. $A + dA$ différera peu de A, $\Phi + d\Phi$ différera peu de Φ. Notre état de conscience sera donc une fonction *continue* du temps au sens mathématique du mot, sauf dans certains cas très spéciaux (sommeil, condition seconde, etc.,) où interviendra une discontinuité spéciale et même la substitution à la fonction Φ d'une autre fonction ψ toute différente, sous l'influence d'un empoisonnement passager. L'empoisonnement disparaissant, la fonction redeviendra d'ailleurs la même, quand les neurones auront repris leurs précédents rapports de contiguïté (réveil).

C'est cette continuité de la fonction Φ qui nous donne l'illusion d'une personnalité constante; une fonction continue n'est pas une

1. Voyez *le Déterminisme biologique et la Personnalité consciente*, deuxième partie.

fonction invariable, et au bout d'un intervalle assez long, au temps t', A qui était A_0 au temps t_0 sera devenu A_1; Φ qui avait la valeur Φ_0 au temps t_0 sera devenu Φ_1 : « On change, on n'est plus la même personne » (Pascal); seulement on change petit à petit, et c'est pour cela qu'on ne s'en aperçoit pas. Du temps t_0 au temps t' il peut y avoir eu rénovation moléculaire complète de tous les éléments d'un être, mais cependant cet être a été à chaque instant dans l'intervalle une masse de substance continue séparée du milieu ambiant et dont un observateur extérieur a pu suivre l'existence continue dans le temps, en tant que masse isolée. L'état de conscience variant parallèlement à l'état physique a été de même continu dans le temps, et voilà tout. L'erreur consiste à confondre les *fonctions* du temps A et Φ avec leurs valeurs à des moments déterminés A_0, A_1, Φ_0 Φ_1. Or cette erreur, le langage individualiste la commet forcément à cause de l'invariabilité du nom attribué aux êtres.

Au point de vue de l'hérédité, par exemple, quand on parle de la ressemblance du fils avec le père, on pense à ce qu'est le père au moment où l'on parle, et l'on s'étonne ensuite de voir apparaître les mêmes caractères au même âge chez les parents et les descendants. Le fils est une fonction du temps comme le père, et ces deux fonctions sont analogues pour l'un et pour l'autre, mais les temps doivent être comptés pour chacun d'eux à partir d'une origine différente.

Voici un moyen commode pour mettre en relief les erreurs pouvant résulter du langage individualiste, et aussi pour les éviter autant que possible. Je suppose, hypothèse toute gratuite d'ailleurs, qu'à un moment précis t_0 l'on construise un être identique à moi, atome à atome, et qu'on le place dans des conditions identiques à celles où je me trouve moi-même à ce moment précis. Il pensera ce que je pense, saura ce que je sais, voudra ce que je veux [1], fera ce que je fais dans les mêmes conditions; il aura les mêmes souvenirs que moi et croira par suite avoir le même passé. Nous serons deux moi identiques, mais distincts. Si je suis à l'état de veille quand on construit mon Sosie, je saurai qu'il n'a pas le passé qu'il croit avoir, mais il aura de moi la même opinion. Si je suis endormi quand on le construira, il sera naturellement endormi aussi, et la même cause nous réveillera tous deux; mais étant donnée la discontinuité de la personnalité pendant le sommeil, chacun de nous aura les mêmes raisons de considérer l'autre comme un faux moi; seul un observateur exté-

1. Il fera la même chose que moi dans les mêmes conditions, personne ne peut en douter ; or nous faisons ce que nous voulons; donc nous voulons la même chose, donc la volonté n'est pas libre, mais est déterminée par les conditions intérieures et extérieures.

rieur pourra savoir lequel de nous est le vrai moi, s'il ne m'a pas quitté des yeux pendant que se construisait mon ménechme. Et d'ailleurs, quel intérêt présentera cette connaissance du vrai moi? Aucun, évidemment. Nous sommes tous deux constitués d'atomes identiques de carbone, d'oxygène, d'azote, etc.; seulement ce ne sont pas les mêmes atomes. Mais suis-je moi-même constitué uniquement des mêmes atomes qu'hier? Non certainement, et d'ailleurs les atomes d'une même substance simple sont identiques et peuvent se substituer les uns aux autres sans qu'intervienne aucun changement.

Je me souviens d'un enfant que j'appelle Moi; or, qu'ai-je de commun avec cet enfant? Je n'ai ni la même structure, ni le même caractère, ni les mêmes aptitudes, ni les mêmes connaissances. J'ai oublié bien des choses qu'il savait et je sais bien des choses qu'il ne savait pas. Suis-je constitué des mêmes atomes? Je n'ai peut-être plus un seul des atomes qui entraient dans sa composition. Et cependant je dis que c'était moi; je dis au contraire que mon Sosie n'est pas moi.

Le *Moi* est actuel et extemporané; il se prolonge dans le temps par suite de la continuité assimilatrice dont la mémoire consciente est l'épiphénomène. C'est par suite de l'assimilation que A et Φ sont des fonctions continues du temps. C'est par suite de l'assimilation que moi enfant, masse séparée du milieu ambiant, je me suis transformé, *d'une manière continue, en tant que masse séparée du milieu ambiant*, pour devenir ce qui est moi aujourd'hui. Et mon état de conscience s'est transformé d'une manière parallèle et également continue depuis mon enfance. Je sais aujourd'hui le résultat de tout ce que j'ai fait, de tout ce que j'ai pensé et appris; et voilà pourquoi le déterminisme biologique n'entraîne pas l'irresponsabité individuelle, quoiqu'il soit synonyme d'irresponsabilité absolue. Tout change suivant qu'on se place au point de vue absolu ou au point de vue individualiste. Voilà pourquoi aussi l'existence du sosie hypothétique de tout à l'heure est impossible à cause de l'impénétrabilité de la matière. En admettant qu'on le construise de toutes pièces et identique à moi au temps t_0, il sera différent de moi au temps $t_0 + dt$, puisque nous ne pouvons occuper tous deux la même place dans l'espace, ce qui serait nécessaire à la réalisation de conditions *identiques*[1].

Que c'est donc peu de chose, cette individualité sans cesse

1. Il faudrait imaginer deux univers identiques et indépendants l'un de l'autre pour que deux êtres vivants puissent être et rester identiques, l'un dans chacun de ces deux univers.

variable qui n'a d'autre caractère important que la continuité, au sens mathématique, de ses variations! Mais nous sommes tous des individus et nous ne pouvons nous exprimer sans employer le langage individualiste Imaginez, hypothèse gratuite, une intelligence immatérielle analogue à celle qu'admettent les animistes, capable d'être renseignée sur tout ce qui se passe dans le monde; cette intelligence idéale ne verrait dans l'histoire du monde que des mouvements *déterminés* d'atomes, mouvements déterminés dans lesquels n'entre aucune part de liberté ni de responsabilité.

Nous, individus, nous voyons non les atomes, mais les individus qui en sont constitués; nous voyons dans l'histoire du monde l'activité des individus considérés comme entités permanentes, et nous ne pouvons employer que le langage individualiste, qui accorde forcément à chaque individu la liberté morale et la responsabilité de ses actes, comme cela a lieu, quoique d'une manière beaucoup moins compliquée, pour la goutte d'eau qui descend le long d'une vitre verticale.

Mais si ce langage imagé, et forcément trompeur, puisqu'il conserve le même nom à un objet qui varie sans cesse, est indispensable à la conversation courante, on a le droit d'essayer de l'éviter dans les discussions scientifiques pour lesquelles le langage précis de la chimie est évidemment préférable. Or, ce langage chimique, nous ne pouvons l'appliquer qu'à des plastides simples; en effet, grâce à l'assimilation, les substances plastiques *a* conservent leur structure atomique au cours des réactions de la vie élémentaire manifestée; nous pouvons donc en parler avec précision à condition de savoir exactement distinguer les substances *a* des substances R qui peuvent y être mélangées [1], et c'est là en effet une des choses les plus importantes de la biologie.

Mais dès que nous nous adressons à des êtres pluricellulaires, et que nous les considérons dans leur ensemble (individu), nous parlons forcément d'une masse de substances *a* mélangées de substances R, puisque ce sont des substances R qui cimentent les éléments anatomiques; or ces substances R, essentiellement variables avec les conditions de vie, jouent un rôle capital dans le mécanisme de l'animal entier, mécanisme de plus en plus complexe avec le développement de l'être et auquel le langage individualiste est seul applicable. On doit donc s'efforcer d'étudier le mécanisme de l'hérédité d'œuf à œuf, de spore à spore, et non d'individu adulte à individu adulte; et dans l'être pluricellulaire qui, au cours de l'évolution,

1. Voyez plus haut l'*Équation de la vie élémentaire manifestée.*

prend place entre l'œuf et l'œuf suivant, entre la spore et la spore suivante, il faut s'habituer à voir seulement les plastides constitutifs et non l'agrégat de ces plastides; on arrivera plus facilement à ce résultat en commençant par étudier l'hérédité chez les êtres unicellulaires et en s'élevant successivement ensuite dans la série des animaux et des végétaux supérieurs. On retirera de cette méthode d'exposition un avantage immédiat, celui de séparer deux questions différentes que l'on confond forcément lorsqu'on étudie la ressemblance du fils adulte et du père adulte, savoir l'hérédité proprement dite qui fait que l'œuf fils ressemble à l'œuf père, et l'évolution individuelle, l'embryogénie, qui peut être considérée comme le réactif de l'œuf, réactif d'une sensibilité extrême et capable de mettre en évidence des variations infiniment petites dans la composition des protoplasmas.

Ce n'est pas la place ici de construire une théorie complète de l'hérédité; qu'il me suffise d'avoir montré l'erreur de méthode qui conduit à l'interprétation néo-lamarckienne du rôle de la conscience dans l'évolution et la formation des espèces.

Félix Le Dantec.

L'INFLUENCE

DE L'ÉDUCATION DE LA MOTILITÉ VOLONTAIRE

SUR LA SENSIBILITÉ

On peut citer des faits qui montrent un rapport entre le développement de l'intelligence et l'énergie des mouvements volontaires [1]. S'il est vrai qu'une tension intense de l'esprit diminue l'activité motrice, cette activité, au contraire, est favorisée par une tension intellectuelle modérée; et inversement une tension modérée des muscles favorise l'activité psychique : c'est un fait que j'ai relevé depuis longtemps et qui se trouve vérifié par les expériences de Akopenko et Lazourski [2] où il est constaté que les mouvements de de la marche accélèrent les processus psychiques simples. Tous les actes psychiques s'accompagnent des phénomènes moteurs et leur intensité s'atténue dans tous les états où l'énergie motrice est diminuée.

Les variations de l'énergie du mouvement volontaire coïncident avec des variations de sa rapidité et de sa précision. Ces variations corrélatives, j'ai pu les constater non seulement sur des individus différents, mais encore sur le même individu suivant ses conditions de nutrition; on peut les retrouver encore sur ses différents membres et même sur les divers segments de ses membres [3]. Cette corrélation est surtout facile à vérifier à la main, dont l'énergie et la dextérité paraissent le mieux correspondre au développement intellectuel [4]; elle éveille l'idée que les exercices de la motilité peuvent être directement favorables à l'évolution psychique.

Les travaux de Herschell et de Galton ont mis en évidence que les empreintes isolées des pulpes digitales peuvent servir à l'identifica-

1. Ch. Féré, *Sensation et mouvement*, 1886.
2. *Revue neurologique*, 1897, p, 347.
3. *C. R. de la Société de biologie*, 1889, p. 67; 1890, p. 676; 1891, p. 617; 1893, p. 371, 830; 1896, p. 313.
4. Ch. Féré. *La main, la préhension et le toucher* (*Revue philosophique*, 1896, t. XLI, p. 621).

tion de la main et par conséquent de l'individu. J'ai montré d'autre part [1] que les empreintes combinées peuvent servir à l'identification des attitudes et par conséquent à l'étude des mouvements adaptés et des conditions mécaniques des adaptations professionnelles et artistiques. La connaissance précise des attitudes et de leur mécanisme peut rendre les plus grands services au point de vue du perfectionnement scientifique des mouvements et de l'enseignement professionnel ou artistique : Mme Marie Jaëll en a fourni récemment un exemple intéressant [2].

Dans l'étude de la préhension par cette méthode, on observe des faits qui ne sont pas sans intérêt au point de vue où nous nous sommes maintenant placés.

On distingue souvent la préhension de l'homme et la préhension du singe, en disant que la main du singe est faite pour prendre un cylindre et celle de l'homme pour saisir une sphère. La préhension chez l'homme n'est pas si uniforme qu'on pourrait le croire. Si nous faisons saisir par une série d'individus successivement, avec les deux mains dont les pulpes ont été enduites d'encre d'imprimerie, des balles en cuir blanc, nous obtenons des traces qui montrent clairement que la préhension, chez l'homme est non seulement différente chez les divers individus, mais que, chez un même individu, elle diffère aux deux mains. Elle se fait toujours de la même manière par le même individu et la même main.

Les variations latérales, comme les variations individuelles, portent à la fois sur l'écartement des doigts et sur le mode d'application de la pulpe.

1° Dans la préhension, les individus cultivés au point de vue intellectuel ou au point de vue d'une technique manuelle délicate ont une tendance à appliquer leurs cinq doigts sur l'objet saisi à des distances égales et à lui appliquer la région centrale des pulpes. Les trois doigts médians sont en général plus rapprochés les uns des autres que le pouce de l'index et du petit doigt. Le pouce tend à se mettre à égale distance de l'index et du petit doigt.

2° Les individus les plus mal doués, au contraire, ou non exercés, ont une tendance à rapprocher les uns des autres les quatre derniers doigts et à placer le pouce plus près de l'index et du petit doigt. Les pulpes du pouce, du médius et de l'annulaire sont les seules qui laissent des empreintes de leur partie centrale; la pulpe de l'index ne

1. Ch. Féré, *Des empreintes digitales dans l'étude des fonctions de la main* (*C. R. Soc. de biol.* 1896, p. 1114).
2. Marie Jaëll, *le Mécanisme du toucher*, 8°, 1897.

s'applique que par la région interne ; celle du petit doigt, que par une petite partie de sa région externe et quelquefois même elle manque de touche complètement.

La direction des systèmes de lignes papillaires indique d'une façon précise la position de chaque doigt pendant le contact.

Dans le cas où la motilité latérale des doigts et les mouvements d'opposition sont plus perfectionnés, le toucher est aussi assuré dans de meilleures conditions. Dans le cas contraire, où les mouvements sont plus imparfaits, le toucher est défectueux, deux doigts (l'index et le petit doigt) ne s'appliquant que par une partie de leur pulpe, le contact de l'équivalent d'une pulpe fait défaut.

L'exercice des mouvements de latéralité et des mouvements dissociés des doigts peut améliorer les conditions de la préhension et du toucher.

Presque toujours les dispositions de la préhension et du toucher sont plus défectueuses à la main gauche, dans les différentes catégories de sujets.

On sait d'autre part que les professions qui exigent un plus constant exercice de la dextérité manuelle sont les plus propres à ouvrir l'esprit. Le progrès de l'expression artistique en général nécessite une différenciation de plus en plus délicate des mouvements adaptés. Cette différenciation croissante des mouvements ne va guère sans un développement parallèle du pouvoir de discrimination indiquant un perfectionnement parallèle de la sensibilité. Le mouvement est une condition indispensable de la sensation; on ne peut guère s'étonner de voir les progrès de la motilité entraîner un progrès de la sensibilité.

Cette corrélation des progrès de la motilité et de la sensibilité peut s'expliquer par le rapport que chacun de ces progrès affecte avec le développement de la conscience du mouvement.

La conscience du mouvement, qui est la condition indispensable du progrès des adaptations, est surtout développée par l'exercice des mouvements les plus délicats. A mesure que la conscience devient capable de percevoir un plus petit mouvement volontaire, elle devient aussi capable de percevoir un plus petit mouvement réflexe, c'est-à-dire un plus petit ébranlement provoqué par une excitation interne ou externe. Les progrès de la sensation de mouvement ne vont pas sans un progrès de la sensation en général.

La réalité de la corrélation du perfectionnement de la sensibilité et du perfectionnement de la motilité peut être mise en évidence par ce fait bien connu que les parties du corps les plus mobiles sont en même temps les plus sensibles.

Krohn [1] a observé, sur un individu qui avait été immobilisé pour une fracture, une diminution de la sensibilité dans le membre. On a objecté [2] que, pendant la durée de l'immobilisation, la sensibilité n'avait pas non plus été exercée ; mais le fait est pourtant intéressant. On peut le rapprocher de l'observation des médecins qui ont employé dans le tabes ataxique la méthode de la rééducation des mouvements de Frenkel et ont constaté en même temps qu'une amélioration des mouvements une certaine amélioration de la sensibilité neuro-musculaire [3]. Les exercices de la motilité et de la conscience du mouvement peuvent encore venir en aide à la sensiblité dans d'autres circonstances : certains sourds-muets peuvent entendre et comprendre les mots qu'ils ont appris à prononcer et exclusivement ceux-là [4].

Il n'est pas douteux que l'exercice de la sensibilité sous ses différentes formes mérite d'être préconisé [5] au point de vue du développement de l'esprit, surtout si, au lieu de se contenter de faire varier les excitations, on s'applique à faire saisir des différences d'intensité d'une même excitation et à abaisser le minimum perceptible [6] ; mais l'exercice de la motilité, et en particulier la différenciation et la dissociation des mouvements les plus délicats de la main, peut donner des résultats intéressants, comme l'observation le faisait prévoir et comme l'expérience le prouve.

L'éducation de la motilité présente plus de chances de succès chez les jeunes sujets : la plasticité des cellules nerveuses peut être considérée comme inversement proportionnelle à l'âge du sujet. Mais l'éducabilité persiste beaucoup plus longtemps qu'on ne le suppose, et on ne peut jamais dire qu'il est trop tard pour apprendre, sans expérience préalable, et la chance vaut la peine d'être courue. Si l'absence d'exercice peut laisser une région du cerveau en défaut d'évolution, cette région reste inutilisable non seulement comme centre de réaction, mais aussi comme organe de connection [7].

Il n'est pas douteux que les grands mouvements qui interviennent

1. W.-O. Krohn, *Sensation areas and movement* (*Psychological Review*, 1894, t. I, p. 280).
2. G. Archdall Reid, *The present evolution of man*, 1896, p. 94.
3. R. Hirschberg, *Traitement de l'ataxie dans le tabes dorsalis par la rééducation des mouvements* (*Arch. de neurologie*, 1896, t. II, n° 9, p. 173).
4. Ch. Féré, *Le traitement pédagogique de la surdité et en particulier de la surdité verbale* (*La Belgique médicale*, 1895).
5. Fr. Galton, *Inquiries into human faculty*, 1883, p. 105. — R. P. Halleck, *The education of the central nervous system*, 1896, p. 107.
6. Ch. Féré, *Boites chromoptoscopiques pour l'exploration et l'exercice de la vision des couleurs* (*C. R. Soc. de biologie*, 1897, p. 873).
7. H.-H. Donaldson, *The growth of the brain*, 1895, p. 348.

dans les différents exercices du corps jouent un rôle important par l'influence qu'ils ont sur la nutrition en général et sur la discipline du mouvement. Mais nous voyons souvent des hommes d'étude qui ont complètement négligé ces exercices et qui, cependant, ont conservé non seulement une grande activité intellectuelle, mais des formes athlétiques sous lesquelles sont tenues en réserve des activités physiques qui s'objectivent au besoin. C'est que les accompagnements moteurs de l'activité psychique constituent un exercice susceptible d'entretenir la vitalité des muscles.

Cet exercice minuscule, mais souvent répété, suffit non seulement à entretenir, mais même à développer toutes les qualités du mouvement, énergie, vitesse, précision, et encore à développer la sensibilité. Le fait suivant paraît démonstratif à cet égard et est bien propre à mettre en valeur l'observation de Krohn.

Le sujet de l'expérience est un jeune homme de vingt-deux ans, appartenant à une famille arthritique, bien conformé et bien doué au point de vue intellectuel, comme pourraient en témoigner ses succès scolaires. Il a toujours joui d'une bonne santé : je le connais depuis l'âge de douze ans. A l'âge de seize ans il a commencé à avoir des attaques de migraine ophthalmique laissant après elles une hémianopsie qui persistait quelques fois plusieurs heures. Ces troubles ont motivé plusieurs examens de la sensibilité qui ont montré qu'elle n'était nullement anormale en dehors des périodes de migraine. Ces migraines ont disparu à la suite d'un traitement approprié, et jusqu'à vingt-deux ans il n'a présenté aucun autre trouble nerveux. C'est alors qu'il se décida à avoir recours à la chirurgie pour la correction d'un vice de conformation des organes génitaux. Bien que l'opération fût sans gravité et qu'elle n'eût provoqué aucune réaction, elle le condamna à un séjour prolongé au lit. Dans le décubitus, il n'éprouvait aucune douleur, mais la position assise était pénible et ne pouvait être conservée que peu de temps : la lecture était rendue très difficile. Le blessé cherchait en vain une distraction.

Il était dans d'assez bonnes conditions pour mettre à exécution une expérience que je méditais depuis longtemps. Comme il cultivait le violon avec beaucoup de persévérance, sinon avec beaucoup de succès, je lui proposai de faire, pour s'occuper, des exercices des doigts propres à développer les aptitudes artistiques. Il en comprit bien les avantages théoriques et il s'intéressa à l'expérience, qui commença sitôt après une exploration préalable de la motilité et de la sensibilité des mains. J'ai malheureusement négligé l'examen des sens spéciaux, qui aurait été plus tard d'une grande utilité pour vérifier certaines affirmations du sujet.

Le 27 juillet 1896, nous avons commencé l'étude de la sensibilité et de la motilité des doigts, qui n'a été terminée que le 31. Pour l'étude de la sensibilité je me suis servi de deux procédés d'observation : 1° celui de Weber, pour l'application duquel j'ai employé l'esthésiomètre dynamométrique de Verdin, qui permet de n'exercer que des pressions à peu près égales et à peu près déterminées avec les deux pointes; 2° celui de A. M. Bloch, qui consiste à appliquer sur la peau une surface dont l'étendue est exactement connue, avec une pression que l'on peut mesurer avec précision : comme dans des expériences antérieures, je me suis servi d'une surface en carton de 1 millimètre carré [1]. Pour l'étude de la motilité je me suis servi d'un dynamomètre analytique qui permet d'étudier séparément les principaux mouvements des doigts [2]. J'ai mesuré en outre l'étendue des différents mouvements des doigts et enfin le temps de réaction pour chaque doigt. Les résultats de ces mesures, seront mieux compris lorsqu'ils seront mis en regard de ceux qui ont été obtenus après trois mois d'exercices méthodiques, exécutés chaque jour à plusieurs reprises par séances de 10 à 20 minutes pendant le premier mois, puis plus irrégulièrement pendant les deux mois suivants.

Ces exercices ont consisté principalement en mouvements d'extension isolés des doigts, mouvements de flexion isolés des doigts et des phalanges de chaque doigt, mouvements de latéralité des doigts, mouvements d'opposition du pouce aux quatre doigts isolés, mouvements en sens contraire des doigts des deux mains opposées par leur face palmaire. C'est du 3 au 4 novembre 1897 que l'examen fonctionnel a été fait pour la seconde fois.

La comparaison de l'état de la motilité et de la sensibilité des mains, au commencement de l'entraînement et après trois mois d'exercice, nécessite une énumération monotone que j'abrégerai le plus possible, mais qui est indispensable à l'intelligence du résultat.

L'extension du pouce a augmenté du 12 degrés à droite et de 8 à gauche.

L'extension isolée de la première phalange de l'annulaire, qui était nulle des deux côtés, se fait complètement à droite; à gauche la face dorsale de la phalange s'arrête lorsqu'elle fait un angle de 20° environ avec la face dorsale du métacarpien correspondant.

L'extension isolée de la deuxième phalange de l'annulaire, qui

1. Ch. Féré, P. Batigne et P. Ouvry, *Études de la sensation de pression chez les épileptiques* (*C. R. Soc. de biologie*, 1892, p. 866).

2. Ch. Féré, *La distribution de la force musculaire dans la main et dans le pied, étudiée au moyen d'un nouveau dynamomètre analytique* (*ibid.*, 1889, p. 399).

faisait défaut, se fait complètement des deux côtés, mais plus lentement à gauche.

La flexion isolée de la phalangette du pouce, qui ne s'étendait pas au delà de 45° à droite et de 35 à gauche, arrive à 90° à droite et à 45 à gauche.

La flexion isolée de la phalangette de l'index, qui était nulle à gauche et à peine sensible à droite, arrive à 35° à droite, mais elle est à peine indiquée à gauche.

L'opposition du pouce au petit doigt était impossible des deux côtés; les deux doigts n'arrivaient même pas au contact; la pulpe du petit doigt s'applique maintenant à celle du pouce dans la moitié de son étendue.

Les mouvements de latéralité isolés du médius et de l'annulaire étaient à peu près nuls, surtout à gauche; l'annulaire qui reste en retard produit à son extrémité libre une excursion de 4 centimètres et demi à droite et de 4 à gauche. Le mouvement de latéralité du petit doigt s'est étendu à droite de 35 à 55° et à gauche de 25 à 45.

L'écartement maximum des extrémités du pouce et du petit doigt s'est étendu à droite de 220 à 255 millimètres et à gauche de 216 à 237 millimètres.

A l'extension de la mobilité et du champ d'action des doigts correspond une augmentation de l'énergie de leurs mouvements. Citons seulement quelques exemples parmi les mouvements les plus vulgaires :

Flexion de tous les segments des doigts.

	Avant l'entraînement.		Après l'entraînement.	
	m. droite.	m. gauche.	m. droite.	m. gauche.
Pouce	12 600 gr.	11 900	13 200	13 050
Index	12 100	11 600	12 750	12 100
Médius	9 800	9 450	10 250	9 875
Annulaire	5 475	5 125	5 825	5 450
Petit doigt	2 025	1 575	2 275	1 800

Extension des premières phalanges, les deuxièmes et les troisièmes étant déjà étendues.

	Avant l'entraînement.		Après l'entraînement.	
	m. droite.	m. gauche.	m. droite.	m. gauche.
Pouce	1 425	1 250	1 625	1 425
Index	775	780	900	975
Médius	675	950	975	1 050
Annulaire	600	650	675	700
Petit doigt	575	700	650	750

On sera peut-être frappé de la prévalence de la main droite pour les mouvements de flexion et de la lence de la main gauche

pour les mouvements d'extension, mais c'est un fait qui paraît général [1].

Ce n'est pas seulement l'étendue et l'énergie des mouvements qui ont augmenté par l'exercice, c'est aussi la rapidité, comme on le voit en comparant les temps de réaction simple des doigts des deux mains, répondant à un bruit uniforme par pression de la pulpe. Chaque chiffre représente la moyenne de 10 expériences.

	Avant l'entraînement.		Après l'entraînement.	
	m. droite.	m. gauche.	m. droite.	m. gauche.
Pouce	0,164	0,167	0,158	0,165
Index	0,180	0,184	0·170	0,176
Medius	0,192	0,196	0,184	0,188
Annulaire	0,202	0,206	0,194	0,198
Petit doigt	0,200	0,201	0,192	0,194



Fig. 1. — Photographies des bandes de papier détachées de la balle et étalées. — La bande supérieure porte les empreintes des pulpes des doigts de la main droite dans la préhension au 30 juillet. La bande inférieure porte les empreintes des pulpes des doigts de la main gauche dans la préhension à la même date.

Le perfectionnement de la motilité peut s'objectiver encore par les modifications de la préhension. Les empreintes des doigts dans la préhension d'une balle de six centimètres de diamètre, sur laquelle est enroulée une bande de papier, nous donne un résultat assez intéressant à cet égard (fig. 1 et 2). Celles du 30 juillet nous montrent aux deux mains un écartement considérable du pouce et de l'index (1 et 2) et, à la main gauche surtout, un écartement considérable du pouce et du petit doigt (1 et 5). Les trois doigts médians sont très rapprochés les uns des autres, surtout du côté gauche, où les quatre derniers doigts forment un groupe compact rappelant la disposition des doigts dans la préhension du singe, qui oppose le pouce aux

1. *C. R. Soc. biologie*, 1889, p. 405.

quatre autres doigts réunis. Les empreintes du 6 novembre, qui sont données aussi telles qu'elles se sont produites à la première préhension, montrent une modification très importante : les intervalles des doigts tendent à s'égaliser, c'est-à-dire que la préhension s'effectue dans des conditions bien supérieures au point de vue de la sécurité de la contention, et aussi au point de vue de l'appréciation de la forme.

Cette déduction est conforme à ce que nous apprennent d'autre part l'expérimentation et la clinique, qui nous enseignent que quand

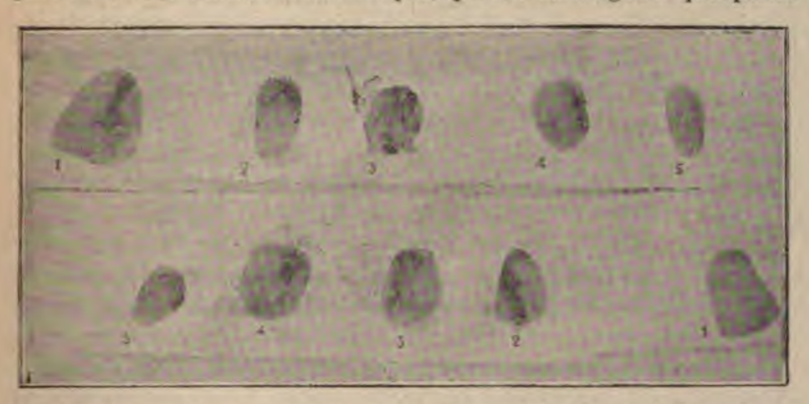


FIG. 2. — Photographies représentant les mêmes empreintes de la préhension le 6 novembre. — Bande supérieure, main droite ; bande inférieure, main gauche. (La réduction égale pour les deux figures est un peu moindre que 1 sur 2.)

la motilité est entravée la notion de position [1] et de forme [2] sont plus ou moins gênées.

La sensibilité présente des modifications analogues à celles de la motilité, sinon régulièrement parallèles.

La plus faible pression sentie sur une étendue d'un millimètre carré sur le milieu de la pulpe digitale, au niveau de l'anse centrale des crêtes papillaires, a varié de la manière suivante (chiffres exprimant la moyenne de dix explorations à chaque époque).

1. Ch. Féré, *Expériences relatives à la notion de position* (C. R. Soc. de Biol., 1896, p. 61).

2. Redlich, *Ueber Störungen des Muskeśinnes und des Stereognostischensinnes bei der cerebralen Hemiplegien* (*Wiener klin. Woch.*, 1893, 429 .... 552). — Abu, *Étude clinique des troubles de la sensibilité générale, du sens musculaire et stéréognostique dans les hémiplégies de cause cérébrale*, 1896. — Bourdicaud-Dumay, *Recherch. clin. sur les troubles de la sens. gén. du sens musc. et du sens stéréognostique*, etc., th. 1897.

	Avant l'entraînement.		Après l'entraînement.	
	m. droite.	m. gauche.	m. droite.	m. gauche.
Pouce	0 gr. 52	0 gr. 67	0 gr. 35	0 gr. 42
Index	0 — 65	0 — 73	0 — 55	0 — 65
Medium	0 — 72	0 — 78	0 — 65	0 — 72
Annulaire	0 — 83	0 — 85	0 — 71	0 — 80
Petit doigt	0 — 75	0 — 82	0 — 70	0 — 75

La différenciation du double contact a été étudiée dans la même région, les deux pointes placées transversalement par rapport à l'axe du doigt et avec une pression de deux grammes et demi (chiffres exprimant la moyenne de 10 explorations à chaque époque).

	Avant l'entraînement.		Après l'entraînement.	
	m. droite.	m. gauche.	m. droite.	m. gauche.
Pouce	0,0022	0,0025	0,0018	0,0021
Index	0,0023	0,0025	0,0018	0,0022
Medium	0,0029	0,0031	0,0026	0,0028
Annulaire	0,0032	0,0032	0,0030	0,0029
Petit doigt	0,0030	0,0031	0,0026	0,0027

D'autres changements, qui échappent malheureusement pour la plupart au contrôle, sont notés par le sujet de l'expérience. En ce qui concerne la motilité il a acquis une habileté plus grande, non-seulement pour les mouvements adaptés au violon, ce qui, pour l'entourage, ne fait pas de doute, mais aussi pour les adaptations au dessin. Mais ce ne seraient pas seulement les mouvements de la main qui se seraient perfectionnés; il affirme qu'il s'est produit, tout à fait à son insu, des modifications de la motilité des orteils, qui seraient capables des mouvements de latéralité qui faisaient sûrement défaut autrefois. La motilité du larynx et du thorax aurait aussi subi des modifications qui s'objectiveraient par une augmentation de l'étendue du registre aigu et par une plus grande intensité de la voix. Enfin son énergie motrice en général s'est développée.

En ce qui concerne la sensibilité, le tact ne serait pas le seul à avoir obtenu un bénéfice de l'entraînement. Le sujet prétend que l'ouïe s'est développée, et que la discrimination des couleurs s'est perfectionnée. La mémoire musicale en particulier serait améliorée.

De ces divers effets de l'entraînement spécial, les uns sont établis par des mesures : tels sont les perfectionnements de la motilité générale des doigts et de leur sensibilité, le développement de l'énergie; les autres méritent en général d'être accueillis avec réserve. Notons en faveur de leur vraisemblance que le pouvoir visuel paraît varier avec le pouvoir de locomotion [1] et qu'on affirme pouvoir juger de

1. Grant Allen, *The colour sense; its origin and development*, 1879, p. 23.

l'intelligence d'un enfant d'après ses aptitudes aux mouvements compliqués [1].

La réalité du perfectionnement de la motilité et de la sensibilité locales par l'exercice, dans un temps assez court, montre bien que nous ne tirons pas de notre main tout le parti qu'on en peut tirer et qu'elle n'est pas arrivée à la limite de son évolution.

Quant au développement de la force motrice en général, qui est mise en jeu dans tout exercice local, on peut s'en rendre compte par la nécessité dans les exercices de mouvements délicats, de la fixité énergique des différents segments du membre et même du tronc qui doivent donner un appui ferme. Un mouvement précis, si peu étendu soit-il, nécessite la mise en jeu de la plupart des muscles de l'organisme, mise en jeu qui constitue pour eux un exercice utile. Si l'entraînement aux mouvements les plus délicats met moins énergiquement en jeu l'ensemble de la musculature que l'entraînement aux grands exercices de force, son effet peut être répété beaucoup plus souvent.

J'ai déjà eu occasion de montrer qu'aux variétés d'énergie et de rapidité d'un mouvement correspondent des variétés de précision [2]. On n'est donc pas surpris de voir qu'à un perfectionnement de la motilité générale corresponde un perfectionnement des mouvements adaptés, des mouvements professionnels. L'exercice d'un muscle dans un acte spécial lui profite dans l'ensemble de ses fonctions. Quand la motilité d'un muscle vient à s'altérer, qu'il s'agisse d'un spasme [3] ou d'une paralysie [4], ce n'est pas seulement la fonction spéciale, mais toutes ses fonctions qui sont atteintes.

Que le perfectionnement de l'énergie et de la rapidité des mouvements généraux d'un organe puisse concourir au perfectionnement de ses adaptations, c'est un fait dont j'ai déjà donné la preuve en montrant que chez les bègues et chez les muets, comme chez les aphasiques, il existe une faiblesse et une lenteur des mouvements de la langue et que, lorsqu'on a changé cet état de la motilité par des exercices de force et de vitesse qui n'ont rien de commun avec les mouvements d'articulation, on facilite l'apprentissage ou le perfectionnement des mouvements adaptés. L'enseignement spécial

1. P. Tissé, *La fatigue et l'entraînement physique*, 1897, p. 241.
2. *La pathologie des émotions*, p. 121.
3. G.-V. Poore, *Nervous affections of the hand*, 1897.
4. Ch. Féré, *Notes sur les paralysies systématiques* (*C. R. Soc. de biol.*, 1893, p. 371).
5. *C. R. Soc. de biologie*, 1890, p. 676; — *Revue neurologique*, 1893, p. 208; — *Rev. gén. de clinique et de thérap.*, 1896, p. 785.

des sourds-muets et des aphasiques[1] a tiré quelque profit de ces notions, qui sont susceptibles d'autres applications pédagogiques.

L'apprentissage des mouvements les plus variés, et particulièrement des mouvements les plus délicats qui sont les plus aptes à développer la conscience du mouvement et de la position, est donc d'une grande utilité pour le perfectionnement des mouvements techniques : à la diversification du mouvement correspond une diversification des effets.

Au développement de la conscience du mouvement correspond un développement de la sensibilité, qui n'est en quelque sorte que la conscience des ébranlements provoqués par les irritations externes ou internes. On a affirmé que l'éducation des sens est la base du développement moteur. L'irritabilité est nécessaire au développement moteur; mais l'expérience montre que la sensibilité consciente est subordonnée au développement moteur. Le développement de la motilité concourt donc au développement de l'intelligence : nombre de faits d'ailleurs concordent pour montrer le rapport qui existe entre la motilité et l'intelligence. Mais il s'agit de la motilité consciente et non de la motilité automatique, que l'on paraît chercher à développer dans la plupart des sports.

Les effets de l'éducation de la motilité ne sont pas locaux. La main gauche n'ignore pas ce que fait la droite. Bon nombre d'individus sont capables d'écrire convenablement en miroir de la main gauche, sans essai préalable. Les mouvements d'un organe peuvent faciliter ceux d'un autre organe. J'ai indiqué que l'exercice des fonctions motrices en général, et en particulier l'exercice du bras droit, est capable de venir en aide aux mouvements d'articulation et images verbales[2]; Fischer a montré que l'exercice des activités qui concourent normalement à la fonction du langage est capable de venir au secours des aphasiques[3].

Le cerveau est une confédération d'organes qui, malgré leur indépendance apparente, ont une certaine solidarité. Toute activité locale exalte l'activité nutritive de l'ensemble. L'exercice méthodique, la fatigue modérée de chaque organe est la meilleure condition d'une bonne nutrition.

On peut comprendre que l'entraînement ait agi en général sur

1. A. Boyer, *De la préparation des organes de la parole chez le jeune sourd-muet.* (*Rev. intern. de l'enseignement des sourds-muets*, 1894, t. IX, p. 321. — L. Danjou, *Essai du traitement pédagogique de l'aphasie motrice* (*ibid.*, 1896, p. 19).

2. *Sensations et mouvement*, p. 9.

3. M. Fischer, *Du rappel de la parole chez les aphasiques.* th. Bordeaux, 1887. — D. Bernard. *De l'aphasie et de ses différentes formes*, 2e éd. 1889, p. 251.

l'activité motrice, et en particulier sur l'activité motrice des organes de la respiration et de la phonation, dont les progrès se manifestent par une augmentation de l'amplitude et de la hauteur de la voix, qui semblent varier du reste corrélativement dans plusieurs conditions purement physiques[1]. L'exaltation de ces qualités du son dans la voix humaine s'observe sous l'influence de la franklinisation[2]. Or l'électricité statique, en dehors de toute excitation locale, a une action tonique sur l'activité motrice en général; j'ai noté, il y a longtemps, que sur le tabouret de la machine statique la pression dynamométrique augmente[3]. Si la voix peut être influencée par un agent physique qui agit sur l'activité musculaire, on peut bien admettre qu'un entraînement qui agit sur l'activité musculaire en général puisse avoir le même effet.

Il est possible que l'activité de certains muscles des membres et du tronc ait une connexion spéciale non seulement avec les mouvements locaux, mais aussi avec les mouvements d'articulation. Pour certains travaux qui s'exécutent par le concours synergique de plusieurs individus, le rythme qui favorise la décomposition et le synchronisme des mouvements est marqué par des éclats de voix dont les sons varient suivant l'acte accompli.

A la contraction volontaire d'un muscle ou d'un groupe de muscles déterminé correspond une tension générale de la musculature qui caractérise le dégré d'attention nécessaire à cette contraction. Le degré de tension générale, d'attention, varie avec le muscle ou le groupe de muscles contracté volontairement. On comprend ainsi que pour chaque mouvement d'un membre, la tension à distance des muscles du larynx ou de la langue varie dans une certaine mesure et que certains mouvements de phonation et d'articulation soient plus faciles quand on les associe à un mouvement approprié des membres. J'ai pu m'assurer, du reste, qu'un grand nombre d'individus éprouvent, à l'occasion de mouvements volontaires peu étendus d'extension, de latéralité, etc., des doigts, des sensations de mouvement dans la langue du même côté. Quelques-uns en éprouvent dans le larynx, dans le pharynx, dans les lèvres. La plupart des mouvements des membres s'accompagnent de sensations analogues qui ne peuvent guère exister sans mouvements réels.

1. André Broca, *Influence de l'intensité sur la hauteur du son* (*C. R. Soc. de Biol.*, 1897, p. 652). — P. Bonnier. *Pourquoi la tonalité d'un son perçu par l'oreille varie-t-elle avec son intensité* (*ibid.* p. 678).

2. A. Moutier et J. Granier. *De l'influence de la franklinisation sur la voix des chanteurs* (*Bull. off. de la Soc. fr. d'électrothérapie*, 1897.

3. *Dégénérescence et Criminalité*, 1888, note, p. 128.

Si l'éducation et l'entraînement d'une activité motrice sont capables de développer l'activité motrice en général, si, d'autre part, le développement de l'activité motrice a nécessairement pour conséquence un développement de la sensibilité, il est vraisemblable que les organes sensoriels les plus différenciés, dont la sensibilité est aussi susceptible d'être perfectionnée par l'exercice, peuvent aussi profiter du développement de l'activité de leurs organes moteurs. L'éducation des mouvements des membres peut servir au développement de la mémoire et des associations justement parce qu'elle multiplie les points de repère, en perfectionnant la sensibilité et la discrimination.

En résumé, nous pouvons mesurer le bénéfice que la sensibilité cutanée retire du perfectionnement de la motilité de la main; quant à l'extension du bénéfice aux autres sens, on est autorisé à la considérer comme probable, ce n'est que la mesure qui pourra en établir la réalité. Cette probabilité suffit pour attirer l'attention de la pédagogie sur la valeur des exercices les plus capables de perfectionner les mouvements les plus délicats et la conscience du mouvement.

On a beaucoup vanté la valeur du changement de milieu sur les progrès de l'intelligence; il excite en effet directement le développement de la sensibilité. Mais à côté de l'éducation sensorielle qui a pour effet de favoriser l'évolution des hommes d'imagination peut s'élever une éducation motrice capable de favoriser l'évolution des hommes d'action qui ne seraient pas dépourvus de sensibilité.

L'expérience peut montrer que l'idée du mouvement c'est le mouvement, et que réciproquement le mouvement ou sa représentation suggère l'idée corrélative [1]. La vue ou la représentation d'activités diverses est capable de mettre en jeu des potentialités inconnues. Le spectacle des techniques manuelles des industries et des arts peut réaliser l'entraînement des tempéraments moteurs, aussi bien que les changements de milieu l'évolution des tempéraments sensoriels. Les excursions scolaires à travers les ateliers peuvent être au moins un utile complément des excursions pittoresques. Si dans chaque idée existe un élément moteur, le développement du mécanisme doit faciliter l'idéation.

Ch. Féré.

1. *Sensation et mouvement*, p. 10, 15.

ESSAI

SUR

L'ORIGINE PSYCHOLOGIQUE DES MÉTAPHORES

(*Fin*[1].)

II

D'après les théories allemandes sur l'esthétique, le beau et l'art consistent dans l'expression d'une idée sous une forme concrète et sensorielle. Il est certain que cette affirmation générale est fondée sur des observations exactes; mais l'exposition de cette théorie est en général très obscure et très confuse; la plupart des auteurs, au lieu de discuter la question, se contentent d'employer des expressions métaphoriques et poétiques, comme par exemple : « L'objet des sentiments doit être dévoré par les flammes de l'idée, il ne doit en rester que son image ou sa forme pure » (Gottal); moins obscure est la formule suivante : « L'idée devient forme, la forme-idée ». (Die Idee wird Gestalt, die Gestalt-Idee.)

Nous ne pouvons pas entrer ici dans une critique détaillée de ces différentes théories, nous nous arrêterons seulement sur l'une d'entre elles, la plus répandue en Allemagne, et où on ne rencontre pas d'expressions pareilles aux précédentes. Cette théorie appartient à *Steinthal*; elle est exposée dans son mémoire : ***Poesie und Prosa*** (*Zeitschr. f. Völkerpsychologie*, vol. VI); l'auteur cherche à étudier la question du rapport de l'idée et de la forme dans l'art, en se plaçant au point de vue de la psychologie des peuples (Völkerpsychologie); nous avons vu qu'il l'avait déjà fait avec succès pour certaines questions relatives à l'imagination créatrice. Commençons d'abord par exposer les idées de Steinthal.

Il n'y a rien de beau dans la nature; une couleur, un son, une forme ou enfin une combinaison de ces éléments que nous appelons souvent beaux, évoquent en nous un sentiment pareil à celui évoqué

1. Voir le numéro de novembre.

par une saveur ou une odeur, ils nous sont plus ou moins *agréables*. On peut dire que de même que dans la nature il n'y a rien de bon ni de méchant, excepté la volonté et les actions de l'homme, il n'y a aussi rien de beau excepté l'art. Que doit-on donc entendre sous le mot *l'art? L'art ou la beauté*, répond Steinthal, *est une représentation pure des états internes au moyen d'éléments sensoriels* (*externes*) *agréables*. (Reine Darstellung des Innern durch angenehmes Sinnliches.) *Représenter* (darstellen) veut dire attribuer à un certain objet une forme telle que celui qui le perçoit non seulement puisse le reconnaître, mais de plus puisse le *comprendre*, c'est-à-dire qu'il perçoive à côté de l'objet aussi l'état interne de celui qui l'a représenté (p. 289). La question tant discutée, si l'art doit être considéré comme appartenant à l'ordre des occupations pratiques ou théoriques, trouve ainsi pour réponse que l'art doit être théorique et non pratique.

Deux tendances générales de l'homme se trouvent, d'après Steinthal, à la base de l'art.

Premièrement : tout état psychique a une tendance naturelle à être exprimé sous une forme externe (tels sont le réflexe, les expressions des émotions), et cette expression externe permet aux hommes de se comprendre mutuellement; en se développant elle cesse d'être une tendance naturelle, elle devient un acte volontaire et conscient ayant pour but d'exprimer les idées et les sentiments. A ce moment apparaissent différents genres de relations entre l'état psychique représenté et le processus externe qui le représente : cette relation peut être tantôt logique, tantôt purement conventionnelle, c'est-à-dire le processus externe peut n'être qu'un simple signe de l'état interne. Nous avons ici la séparation du langage et de l'art : le mot devient un simple *signe* conventionnel, une œuvre d'art, au contraire. est *l'expression* d'un état interne. Dans l'art, la relation entre l'état interne et le processus externe qui l'exprime est basée sur l'identité des sentiments qui accompagnent ces deux états. Cette identité des sentiments évoqués ne doit pas être considérée uniquement comme la liaison entre l'état interne exprimé et le processus externe qui l'exprime; elle constitue de plus la force créatrice qui donne naissance à l'expression.

Deuxièmement : toute impression sensorielle, toute idée ou enfin tout travail intellectuel a une influence plus ou moins forte sur notre état affectif. On sait que notre humeur peut changer à la suite d'un travail psychique quelconque; des objets, à première vue absolument indifférents, peuvent nous devenir souvent agréables ou désagréables; ils peuvent en effet nous rappeler par association quelque

autre circonstance où nous les avons vus, ou bien rappeler par ressemblance un autre objet qui nous est cher ou antipathique; d'après cela tous les objets ont pour nous une certaine importance au point de vue des sentiments évoqués. Enfin nous avons aussi une tendance à transporter nos sentiments sur les objets et les êtres en dehors de nous; nous leur attribuons les sentiments que nous éprouverions à leur place, nous voyons ainsi quelquefois dans le rapprochement ou l'éloignement des objets le résultat de la haine ou de l'amour, nous comparons le mâle et la femelle au mari et à la femme; en un mot nous transportons à la nature les relations humaines et nous formons de cette façon une hiérarchie, dans laquelle tout objet occupe une place déterminée par l'importance du sentiment qu'il évoque en nous.

De la réunion de ces deux tendances primordiales résulte un troisième élément très important dans l'art : nous voulons que la forme extérieure d'un objet corresponde bien au sens que cet objet a pour nous, nous voulons que l'objet produise sur nos sens un effet comparable à l'effet qu'il produit sur notre état affectif.

La nature satisfait rarement à cette exigence; c'est pour cette raison que nous nous adressons à l'art. Ainsi, par exemple, un homme à l'état de fureur ou qui a peur devant la mort peut quelquefois avoir une apparence ridicule; l'artiste, au contraire, doit nous le représenter sous une forme extérieure correspondant à la fureur ou à la peur.

Ainsi l'art n'est pas, d'après Steinthal, une tendance enfantine à l'imitation, il n'est pas une copie de la nature; l'artiste cherche à exprimer un sentiment sous une forme externe, « il traduit le sentiment en forme ». Le spectateur suit la voie inverse : il perçoit la forme extérieure et la traduit en sentiment. Cette forme extérieure n'est pas une copie de la réalité, elle est une *image* (Bild) ou un *idéal*. La faculté de créer des images ou des idéaux est, d'après Steinthal, la *fantaisie* [1].

On voit donc que Steinthal étudie l'art dans ses rapports avec le langage et la mythologie; en effet la première tendance produit le langage, la deuxième la mythologie. Mais des considérations pareilles à celles rapportées plus haut nous obligent à étudier de plus près la théorie de Steinthal et à nous demander si elle embrasse tous les cas.

Nous voyons que Steinthal ne s'arrête même pas à la question

1. Il est évident que, d'après Steinthal, la musique n'est basée que sur les deux premières tendances.

du rapport entre le sentiment évoqué en nous par un certain objet et le sentiment éprouvé par cet objet, c'est-à-dire le sentiment que nous lui attribuons par analogie avec les hommes. Donnons un exemple : le tigre évoque en nous le sentiment de la peur; c'est ce sentiment de peur qui anime l'artiste, et c'est encore le même sentiment qui doit être évoqué chez le spectateur; mais d'un autre côté un tableau qui représente un homme ayant peur sera aussi basé sur le même sentiment de la peur; quoique le spectateur ne soit pas obligé d'éprouver la peur, il pourra éprouver un sentiment de pitié ou un autre quelconque.

D'après Steinthal, le peintre devrait non seulement *éprouver* le sentiment de pitié, mais aussi le sentiment de peur même. En réalité il n'en est pas du tout ainsi, puisque le peintre peut représenter un homme ayant peur, en se basant sur des observations faites par lui sur des hommes qui avaient peur. Il peut même arriver que le sentiment représenté par le peintre lui soit inaccessible, par exemple l'état mental d'un mourant, et pourtant un peintre peut très bien représenter un mourant. Il en résulte donc que la valeur d'une œuvre d'art peut ne pas dépendre de la facilité avec laquelle le sentiment représenté est transmis à l'artiste et aux spectateurs.

Donnons encore un exemple qui nous fera mieux comprendre la différence : soit un paysage qui représente un village; le sentiment qui a conduit à ce tableau doit être celui évoqué chez le peintre par le village; si nous admettons que ce dernier sentiment est une certaine pitié envers la pauvreté de la nature et des habitants, et que le peintre ait cherché à représenter cette pauvreté, la théorie de Steinthal explique bien pourquoi ce tableau nous plaît; mais soit un autre paysage représentant aussi un village, ni pauvre, ni riche, en somme un village moyen, pareil à ceux que le spectateur a souvent vus; nous disons en contemplant ce tableau que ce village est *typique* et nous éprouvons un sentiment esthétique aussi bien qu'en contemplant le premier tableau. Ce cas n'est point du tout expliqué par Steinthal.

Un oubli aussi grave que celui-là peut être expliqué par la langue allemande; on ne distingue en effet pas en allemand entre le type et l'idéal, les deux sont l'expression d'une idée sous une forme concrète. Nous voyons ici par l'exemple de Steinthal comment les esthéticiens sont capables quelquefois d'omettre une bonne moitié de faits esthétiques. Ayant omis les cas typiques, Steinthal a complètement laissé de côté l'importance de l'imagination dans l'esthétique, Il dit seulement que la faculté de former des idéaux est la fantaisie. Pourtant ce n'est que l'imagination qui peut expliquer pourquoi une

représentation artistique d'un objet concret peut nous plaire autant que les comparaisons d'Homère.

La littérature allemande possède pourtant une analyse excellente de l'importance de l'imagination dans l'esthétique. Il existe dans l'histoire de l'esthétique allemande une époque où elle possédait une direction meilleure; cette époque correspond à la domination de la philosophie de Kant et à l'activité de Gœthe et de Schiller. L'esthétique de cette époque était basée surtout sur l'analyse des œuvres d'art et il est à regretter que l'école de la métaphysique du beau ait oublié cette direction. Une des meilleures œuvres de cette époque est celle de Guillaume Humbold : *Aesthetische Versuche über Göthes Hermann und Dorothea.* Ce philosophe, qui a ensuite créé une philosophie de la langue, a étudié dans cette analyse du poème de Gœthe les lois qui dominent les facultés artistiques de l'homme. Nous exposerons ici brièvement ses idées les plus importantes.

L'art est fondé sur la réunion dans une représentation, dans une figure, de l'individu et de l'idée.

Il peut sembler à première vue que cette définition de l'art ne soit pas générale, qu'elle ne soit qu'une exigence exagérée de l'époque où on cherchait partout des idées philosophiques et où on ne se contentait pas du jeu libre des sensations et de l'imagination; mais il suffit d'analyser ce jeu libre des sensations et de l'imagination pour se convaincre que dès que l'artiste cherchera à suivre ce « jeu libre » il réussira à réunir l'idéal avec l'individuel.

Prenons un exemple : supposons qu'un peintre copie avec les moindres détails un fruit quelconque, cette représentation ne produira pas sur nous le même effet qu'un fruit réel. La cause en est à chercher en ce que le peintre a transporté le fruit du monde objectif dans le monde subjectif : ce fruit n'est plus un produit de la nature, mais un produit de l'imagination.

Quel est donc le but principal que le peintre doit poursuivre en imitant la nature? Il est évident que dans son œuvre le rapport des éléments doit être identique au rapport des éléments correspondants dans la nature; l'artiste doit donc chercher à reproduire la corrélation des phénomènes.

Ainsi l'art est fondé sur l'imagination dirigée par les lois de la nature (*Die Kunst ist die Fertigkeit, die Einbildungskraft nach Gesetzen productiv zu machen*, p. 8) et cette définition élémentaire est en même temps la définition générale de l'art.

En effet, voyons de plus près ce qui résulte de la définition précédente. Lorsque nous observons un phénomène quelconque dans la nature, nous pouvons nous demander quelle en est la cause et l'ori-

gine, mais le phénomène subsistera sans le moindre changement, que nous en sachions la cause ou non. Dans l'art, au contraire, rien ne doit exister sans produire sur nous l'effet d'être soumis aux lois de la nature. Dans la nature nous pouvons regarder un phénomène comme un simple fait isolé, dans l'art notre attention est attirée par les *relations* d'un fait quelconque avec les autres. On comprend ainsi pourquoi Aristote disait que la poésie est plus philosophique que l'histoire.

De la même définition de l'art résulte encore la conclusion suivante : en imitant la nature, l'art ne peut représenter rien d'abstrait, puisque nous ne rencontrons pas l'abstrait dans la nature; étant une reproduction des lois de la nature, il ne doit représenter rien d'accidentel (fortuit); l'art doit donc nous représenter un individu tel que tous les caractères de cet individu soient liés entre eux par des lois appartenant à la classe dont cet individu fait partie; l'individu devient donc *type*.

Notre fantaisie continue le travail qui avait amené l'artiste à la représentation du type; nous considérons la classe comme un genre particulier par rapport à une classe plus générale et supérieure, nous généralisons de plus en plus et nous arrivons ainsi quelquesfois même à embrasser la nature tout entière.

Ainsi nous avons vu que les phénomènes que Steinthal explique par le rôle que jouent les sentiments dans l'art, sont expliqués plus simplement par les lois de l'imagination. Il est difficile de critiquer la déduction parfaite de G. Humboldt; il faut, en examinant sa théorie, ou bien admettre son point de départ, et par suite tout le reste, ou bien soumettre à une critique le point de départ, qui est : « l'art est un produit de l'imagination »; Steinthal avait complètement laissé de côté l'imagination, Humboldt, au contraire, attribue aux sentiments un rôle très minime.

Tous les deux ont donc le même défaut; ils sont trop exclusifs, voulant chacun faire reposer l'art sur un seul élément, soit l'imagination, soit le sentiment.

Il est facile de comprendre la raison de cette tendance exclusive chez Humboldt, si on pense qu'il a écrit son mémoire à une époque où la philosophie avait acquis un développement considérable en Allemagne; il cherche donc à faire reposer l'art sur des éléments intellectuels, les éléments affectifs ne jouant d'après lui qu'un rôle secondaire. Il est certain que les sentiments jouaient un rôle très important dans les œuvres de Gœthe et de Schiller, mais il est intéressant de noter que ces deux poètes cherchaient eux-mêmes à mettre une base intellectuelle aux œuvres d'art; comme exemple il

suffit de rappeler ce qu'ils disaient de la lyrique, ce genre de poésie où les sentiments jouent un rôle des plus importants. Un poète lyrique ne doit, d'après eux, représenter que ce qu'il a lui-même vécu, c'est « l'expérience interne » qui doit être représentée, les états affectifs les plus violents ne sont même pas dignes d'être décrits dans l'art. Schiller a même prétendu que le poète ne doit exprimer ses sentiments que lorsqu'ils sont apaisés, lorsqu'il peut raisonner, et qu'il se les rappelle sous une forme intellectuelle et non sous forme de sentiment (v. Lotze, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, p. 643). Cette théorie de la lyrique est encore assez répandue en Allemagne.

Il est certain que l'expression des états affectifs internes sans l'intervention du raisonnement n'a pas de rapport avec l'art; mais affirmer pour cela qu'en général la lyrique n'*exprime* pas, mais *représente* ou *décrit* les sentiments, est trop général (on a vu que Steinthal affirme le contraire, il voit partout l'expression, non la représentation des sentiments); il suffit pour s'en convaincre de rappeler la lyrique populaire : où peut-on y trouver « l'expérience interne »?

On peut dire la même chose pour les autres formes de l'art représentatif; il existe toute une série de stades dans les représentations des personnages en poésie, depuis des expressions simples de sentiments éprouvés par le poète jusqu'à des représentations où on serait bien embarrassé de dire le sentiment éprouvé par le poète. L'artiste peut ou bien mettre en lumière dans une représentation surtout les caractères qui évoquent chez le lecteur ou le spectateur un certain sentiment, ou bien il peut porter son intention sur des caractères qui ont rapport à l'imagination, comme l'a indiqué G. Humboldt. Ce n'est que dans ce dernier cas qu'on peut parler de l'expression d'une idée sous une forme concrète. Passons maintenant à une analyse plus complète de cette définition.

Tous les arts peuvent être distribués en deux groupes : au premier appartiennent la poésie et la musique, l'art dramatique et la danse; au second les arts plastiques, c'est-à-dire l'architecture, la sculpture et la peinture; les deux derniers se sont différenciés seulement à une époque postérieure.

La poésie, la musique, l'art dramatique et la danse trouvent leur origine dans deux impulsions réflexes : le réflexe émotionnel et le réflexe d'imitation; le premier constitue la base de la musique, de la lyrique subjective et en partie de la mimique et de la danse. Les autres arts de ce groupe reposentur l'imitation.

A mesure que les arts se sont développés la liaison entre le senti-

ment et l'imitation évoquée par ce sentiment disparaît; l'artiste peut donc d'une manière consciente chercher à imiter la réalité ou bien à produire tel effet particulier sur l'auditeur, le lecteur ou le spectateur. Sur ce point le premier groupe se rapproche du deuxième.

Le deuxième groupe a une origine différente du premier; Steinthal considère l'expression réflexe des sentiments comme la base fondamentale de tous les arts et par conséquent aussi des arts plastiques. Il nous semble que c'est une généralisation forcée. Il est évident qu'à l'époque actuelle un artiste peut choisir pour exprimer ses sentiments aussi bien la peinture que la musique ou la poésie; mais il faut étudier si les arts plastiques permettent aussi facilement et aussi naturellement l'expression des sentiments que le font la musique, la poésie et l'art dramatique; c'est-à-dire les arts plastiques pouvaient-ils se développer en partant d'une impulsion réflexe aussi bien que les autres formes de l'art?

Il n'est devenu possible, d'après Steinthal, à l'homme d'exprimer par la plastique ses idées et ses sentiments, pour les transmettre à ses semblables, qu'à l'époque où l'expression des sentiments a perdu sa forme réflexe et est devenue volontaire. Pourtant, les commencements de tous les arts, et des arts plastiques en particulier, se trouvent à l'époque où l'homme ne crée pas pour le public, où l'artiste et le spectateur sont confondus en un même individu, où l'art a pour but le contentement de soi-même et non des autres.

Quelle est donc l'origine de la sculpture? Nous croyons pouvoir répondre catégoriquement que ce n'est ni l'impulsion réflexe émotionnelle, ni le réflexe d'imitation; non, c'est de l'action de l'imagination, de l'illusion artistique ou, à une époque plus lointaine, du raisonnement mythologique que s'est développée la sculpture. Nous pouvons poursuivre en Grèce ce développement en étudiant les représentations des dieux; ces représentations se sont développées de simples pierres et de morceaux de bois qui servaient au début d'objets de culte et jouent encore maintenant le même rôle religieux chez quelques sauvages.

Nous n'avons pas à nous occuper des théories qui expliquent l'origine de ces cultes, il nous est seulement important de noter ce fait qu'avant que les hommes aient sculpté des pierres et des morceaux de bois, ces derniers leur apparaissaient posséder des propriétés humaines; en effet nous voyons qu'à cette époque on les enduit d'huile, on les couvre de vêtements, on leur apporte des sacrifices, en somme on se comporte envers eux comme envers des êtres vivants. Nous avons déjà parlé de faits analogues dans la première partie, lorsque nous parlions des réflexions du sauvage sur la

soleil. C'est pour se faciliter la représentation mystique que les hommes ont commencé petit à petit à sculpter les morceaux de bois et les pierres religieuses. Ce raisonnement mythique est, croyons-nous, l'origne commune de l'illusion artistique, pareillement à la métaphore, comme nous l'avons montré dans la première partie.

Prenons en effet un exemple : supposons que nous ayons un simple dessin au crayon représentant un objet quelconque, un fruit, par exemple; soit encore une photographie d'un paysage ou d'une personne que nous connaissons; nous pouvons dans ces deux cas regarder la représentation avec quelque intérêt ou même peut-être quelque plaisir; l'origine de cet intérêt est la ressemblance de la représentation avec la réalité. Il est évident que l'origine du plaisir est ici la même que dans une métaphore; en effet d'un côté nous voyons que c'est un dessin fait sur papier, mais d'autre part cette représentation nous rappelle un objet réel, un fruit ou une personne et nous cherchons par notre imagination à transporter sur le dessin tous les caractères de cet être, à nous le représenter vivant. On sait que le moment le plus intéressant et qui nous procure le plus de plaisir pendant la contemplation d'un tableau est celui où les objets représentés cessent de nous paraître dans deux dimensions et où ils acquièrent pour nous la troisième dimension.

Revenons maintenant à ce que dit G. Humboldt à ce sujet. Nous pouvons affirmer que le *jeu de l'imagination* dont il parle au sujet de la représentation d'un fruit et qu'il considère comme l'élément le plus important du plaisir esthétique repose sur l'association par ressemblance, c'est-à-dire sur une tendance au raisonnement mythique. « L'artiste transporte l'objet du monde réel dans le monde de l'imagination », disons encore plus clairement : l'artiste transforme un certain objet, la toile par exemple, de façon à le rendre ressemblant à un objet quelconque, un fruit par exemple; il évoque ainsi en nous l'action de l'imagination, puisque l'imagination n'est pas autre chose que la reproduction naturelle des représentations d'après les lois de l'association.

D'après ce qui vient d'être dit plus haut sur la nature de l'illusion, nous pouvons aussi comprendre la remarque exacte de G. Humboldt que dans l'art notre attention est attirée par la correspondance naturelle des différents éléments de l'objet représenté. Ainsi nous regardons avec intérêt la représentation d'un fruit sur un tableau et en mangeant le même fruit nous n'y faisons pas attention ; en regardant le tableau nous contrôlons au moyen de nos souvenirs l'exactitude de la correspondance des éléments et si nous ne trouvons pas d'erreur l'illusion devient plus forte et le plaisir éprouvé augmente.

Nous sommes donc arrivés à la même conclusion que Humboldt : la nécessité dans l'art d'une représentation typique de la réalité.

Il faut cependant remarquer que dans quelques cas nous ne contrôlons pas l'illusion en nous servant du souvenir des relations entre les éléments dans la réalité; ceci arrive surtout lorsque la scène présentée ne nous était pas connue avant; ainsi il peut arriver que nous n'ayons jamais vu de personne analogue au Raskolnikoff dans le roman de Dostoïewski *Crime et punition*, de même que nous n'ayons jamais éprouvé de sentiment analogue à ceux qu'il éprouve dans la folie.

Ceci ne nous empêche pourtant pas d'admirer cette œuvre; en effet sous l'influence de la description de l'état mental du désespéré, nous commençons nous-mêmes à nous imaginer être à sa place, nous entrons dans son rôle et, si les raisonnements et les sentiments décrits correspondent bien à l'état mental représenté, ils doivent coïncider avec les nôtres au moment où nous nous représentons à sa place. Cette représentation peut quelquefois même atteindre une intensité telle que nous commençons à craindre de devenir fou nous-mêmes.

Nous contrôlons donc dans ce cas une représentation par l'expérience interne évoquée au moment de la lecture; nous n'avons pas de représentation typique, mais nous avons la correspondance naturelle des éléments.

Il y a enfin des cas où nous contrôlons l'exactitude d'une représentation par la voie déductive. Nous pouvons, par exemple, n'avoir jamais vu la société dans laquelle tel personnage se trouve, mais nous avons entendu parler de cette société, nous connaissons les conditions de son existence, nous en concluons par déduction comment ces différentes conditions devraient agir sur le personnage et nous contrôlons la correspondance de ces déductions avec celle représentée dans l'œuvre. Il est à remarquer qu'un pareil travail diminue notre plaisir esthétique.

L'illusion n'est pourtant pas la seule cause du plaisir esthétique dans le domaine du jeu de l'imagination. Nous avons pris des exemples dans l'art littéraire; il est vrai que le roman, par son action sur le lecteur, se rapproche beaucoup de la peinture ou de la sculpture, mais il est certain que l'illusion produite par le roman est d'une nature différente que celle produite par un tableau ou une statue. Le sculpteur, l'acteur aussi, cherchent à nous représenter l'objet lui-même, tandis que le poète nous donne une *description* d'une scène, et nous avons une tendance à croire à l'exactitude de cette description; on peut donc penser *a priori* que le plaisir évoqué

par l'illusion sera moindre dans ce dernier cas que dans le premier. Remarquons encore que la ressemblance d'une statue avec la réalité nous apparait simultanément pour un grand nombre de traits; dans le roman, au contraire, les traits d'un personnage sont décrits successivement; il est vrai qu'à mesure que leur nombre augmente l'illusion augmente aussi; mais nous n'avons pas en présence devant notre esprit tous les traits avec la même netteté. Pourtant on sait qu'un roman, à part l'intérêt qu'il présente par les actions mêmes, et à part la sympathie que nous avons pour certains personnages, peut agir sur nous aussi vivement qu'une œuvre plastique, et c'est par la *vivacité* des personnages et des scènes décrites. Nous éprouvons un plaisir esthétique, lorsque les personnages décrits nous paraissent être des personnes vivantes, lorsque les descriptions se rapprochent beaucoup de la réalité. Notons encore que le peintre ou le sculpteur choisit pour sujet un fait ou un personnage que nous ne connaissons pas du tout et qui ne nous intéresse pas, mais le tableau peut nous plaire beaucoup; le romancier ne le fait que rarement, et dans ce cas il a en général peu de succès; il en résulte donc que la représentation d'un fait isolé, accidentel, produit un moindre effet dans le roman que dans une œuvre de l'art plastique; nous portons dans le roman plus notre attention sur la corrélation des éléments.

La cause de cette différence repose, croyons-nous, dans ce fait très important que : *le plaisir évoqué par l'illusion repose surtout sur la suite naturelle des associations par ressemblance*; *le plaisir évoqué par la constatation de la corrélation des éléments repose surtout sur les associations par contiguïté.*

Nous disons *surtout*, puisque jamais ces deux genres d'associations ne se trouvent isolés, ils existent toujours tous les deux, seulement c'est l'un ou l'autre qui prédomine suivant les cas. Dans le roman il est nécessaire que les différents traits soient en corrélation les uns avec les autres comme dans la réalité: il faut que les actions correspondent bien au caractère décrit du personnage, comme nous sommes habitués à le voir et comme nous nous le représentons; si cela n'a pas lieu, notre représentation du personnage est troublée. Dans un tableau, au contraire, il peut arriver que nous n'ayons jamais vu la scène ou la personne représentée, mais par la ressemblance de ses éléments avec la nature, elle évoque l'illusion d'un tout, et cette illusion nous plaît à condition qu'il n'y ait pas de *contradiction* avec les lois de relations des éléments. C'est pour cela qu'un portrait d'une personne que nous ne connaissons pas peut nous plaire, tandis que la description des personnages dont le caractère nous est absolument nouveau et inconnu ne nous plaît pas.

Mais à côté de l'illusion produite par un tableau qui évoque en nous le plaisir, nous éprouvons aussi un sentiment de plaisir en voyant une représentation *typique*, comme nous l'avons déjà dit plus haut; de même dans un roman l'illusion joue un certain rôle. Un romancier moderne, voulant combiner l'utile avec l'agréable, a mis à la fin d'une scène la note « événement réel ». Cette note produit un effet désagréable; il semble qu'on peut l'expliquer par le fait que cette note détruit l'illusion produite par la lecture de la scène, elle nous montre que ce n'est pas un produit de l'imagination, mais la description d'un fait réel; d'autre part cette même note fait penser que les autres scènes décrites dans la suite sont inventées, et rend par suite l'illusion pour ces dernières plus difficile ou même impossible.

Il résulte donc de ce qui précède que la corrélation naturelle des éléments évoque un sentiment de plaisir pour deux raisons : d'une part elle est plus ou moins nécessaire pour le contrôle de l'illusion et de l'autre elle nous plaît par elle-même; c'est dans ce dernier cas que nous devons chercher l'explication du rôle que joue dans l'art le typique et l'expression de l'idée sous une forme concrète.

Le lecteur voit combien il faut être précis dans l'analyse des faits de l'esthétique; nous n'avons pas du tout parlé de la beauté de la nature que les esthéticiens réduisent aussi à la représentation de l'idée sous une forme concrète.

Nous avons montré que sur le nombre considérable des œuvres d'art il y avait une bonne moitié dirigée par les lois de l'imagination; on doit de nouveau distinguer deux classes : l'une fondée sur l'illusion, l'autre sur le typique, et ce ne sont que les œuvres d'art appartenant à cette deuxième classe qui peuvent être réduites à la formule appliquée en général à toutes les œuvres d'art : expression de l'idée sous une forme concrète.

Examinons maintenant quel est l'origine historique du groupe des œuvres d'art qui nous plaît par suite de la corrélation naturelle des éléments.

Revenons au raisonnement mythique que nous avons déjà étudié plusieurs fois. Quel est le sujet des œuvres épiques populaires? Ce sont des événements, des héros qui avant étaient des dieux. Ces dieux sont à l'origine des phénomènes de la nature auxquels l'homme a attribué des propriétés humaines. A mesure que l'homme s'est développé, les propriétés humaines se sont séparées des phénomènes de la nature, auxquels elles étaient liées avant; ces phénomènes de la nature sont devenus l'objet d'études spéciales et ont donné lieu à *la science*; les propriétés humaines en se transformant

ont été attribuées ensuite à des êtres nouveaux (réels ou imaginaires) qui sont les dieux; ils ont donc conduit au développement de la religion. On peut dire, en somme, que le *sujet* du raisonnement mythique (qui est le phénomène de la nature) est devenu objet de l'étude scientifique, *le prédicat* (c'est-à-dire les propriétés humaines attribuées à l'origine aux phénomènes de la nature) est devenu objet de la religion et a été attribué à un autre sujet qui est le dieu.

Le sujet du raisonnement mythique est devenu l'objet d'observations de plus en plus précises et exactes; le prédicat, au contraire, qui était à l'origine considéré comme pouvant être observé, est devenu petit à petit l'objet exclusif de *la foi*. C'est dans cette foi, dans cette croyance qu'il faut chercher l'origine de l'épopée.

Nous pouvons affirmer que de même que l'observation se rapporte à la science, de même aussi l'épopée, c'est-à-dire la tradition d'un dieu et ensuite d'un héros, se rapporte à la plastique. En effet la foi doit exister avant qu'on puisse s'incliner devant une statue; de même que l'observation doit précéder la théorie.

Ceci étant, nous pouvons étudier quelle est la nature du héros épique au point de vue logique. Nous avons vu précédemment que la représentation du héros est sortie de celle d'un dieu; cette dernière s'est formée par la séparation des caractères humains, attribués à un phénomène de la nature, de ce phénomène lui-même; ces caractères, en se séparant de leur sujet primitif, ont été groupés autour d'un être qui est *le dieu*; par conséquent le héros remplace une idée abstraite, il contient d'abord tous les traits compris dans le prédicat abstrait, et de plus il embrasse un certain nombre de traits liés aux précédents par contiguïté. Voyons de plus près comment et pourquoi ils sont liés. Peut-on supposer qu'ils le sont parce que le sauvage les a vus réunis chez des individus isolés? Nous ne le croyons pas; nous avons vu plus haut que l'homme ne pouvait pas séparer les traits du sujet de ceux du prédicat, la liaison était pour lui *nécessaire* et *indispensable*; les traits individuels, au contraire, variant d'un individu à l'autre, ne peuvent pas être liés entre eux *nécessairement*; ils se séparent donc des traits généraux communs à tout un groupe d'individus; nous sommes donc conduit, à supposer que l'homme pouvait se représenter ces traits généraux isolément des traits individuels, et ce sont ces traits généraux qui étaient attribués au dieu. Par conséquent ce « prédicat mythique » est au point de vue logique la forme la plus inférieure de l'idée abstraite et au point de vue esthétique, il est le *type*.

Nous comprenons maintenant pourquoi dans les épopées on trouve des personnages typiques; ainsi, on peut montrer d'après

des raisons mythologiques que chez Achille la jeunesse était l'un des caractères les plus importants, tandis que l'ardeur est un trait qui lui a été attribué plus tard. Quelle en est la raison? L'homme épique pouvait difficilement se représenter un individu jeune qui ne soit pas ardent; il est vrai que de pareils exemples individuels se présentaient, mais ils étaient expliqués par quelque cause spéciale et ne formaient pas la généralité. C'est pour cette raison que le peuple, sachant qu'Achille a été jeune, ne pouvait pas se le représenter autrement qu'ardent; il concluait donc d'un trait connu à un trait inconnu. C'est de la même manière qu'ont été formés tous les personnages chez Homère; ils ont tous des traits qui ou bien ne pouvaient pas du tout être imaginés séparément, ou bien ne pouvaient l'être que difficilement.

Nous connaissons les événements historiques qui ont servi à un certain nombre d'épopées populaires, telles que la *Chanson de Roland*, *Charlemagne*, les *Niebelungen*, les *Tartares et le Prince Wladimir*, etc. Nous avons le droit de supposer que l'*Iliade* correspond aussi à un événement réel. Mais d'un autre côté les héros et les événements de l'épopée ont des caractères identiques à ceux que nous trouvons dans les mythes des dieux; ces derniers se rapportaient à l'origine non à des événements historiques, mais à des phénomènes de la nature. La contradiction n'est qu'apparente; l'identité des traits s'explique par le fait que le peuple attribuait aux événements historiques des traits mythiques; l'esprit de l'homme à cette époque était rempli d'idées mythiques, il ne pouvait pas comprendre et retenir un événement quelconque sans le ranger parmi les idées mythiques, de même que nous ne retenons et ne comprenons que les faits qui correspondent à notre état d'esprit [1]. Cette faculté d'attribuer à tout fait nouveau les traits du connu est précisément la faculté de former des mythes, dont nous avons donné des exemples plus haut.

Ainsi tous les événements réels, aussi bien les phénomènes de la nature que les propriétés humaines, ne pouvaient être représentés par l'homme primitif qu'à l'aide de ses types; l'observation exacte et désintéressée exige déjà un certain travail d'analyse et par suite de l'abstraction.

Nous trouvons des exemples de cette tendance à modifier les faits réels, à les raconter autres qu'ils ne l'étaient en réalité, même à des époques postérieures; l'histoire ne s'est débarrassée de ces additions

1. Voir à ce sujet le chapitre de Spencer sur l'importance de l'évidence, *Essais*, t. I.

et modifications qu'après beaucoup de peine; et maintenant chacun sait jusqu'à quel point tout fait est interprété d'une façon subjective dans les commérages; seulement ici les sentiments jouent un rôle plus prépondérant que dans l'épopée.

Le développement de la faculté d'abstraction devait donner lieu à une autre forme de la représentation poétique. De même que les métaphores en se développant ont donné lieu à la formation de tropes, de même aussi le type a conduit à des représentations avec une idée préconçue; en effet l'attention se fixant de plus en plus sur des traits particuliers a conduit enfin à un isolement de ces traits et par suite à des représentations dans lesquelles l'idée abstraite devient consciente. Ainsi dans *la Cloche* de Schiller la représentation de l'adolescent est employée au lieu de l'idée abstraite *jeunesse*, l'incendie remplace l'idée abstraite *malheur*, etc.

Le développement de l'abstraction conduit aussi à une différenciation qui correspond à la séparation de la métaphore fondée sur le nombre de traits ressemblants de la métaphore hyperbolique, fondée sur l'intensité de ces traits, comme nous l'avons indiqué dans la première partie. En effet, si, pour représenter un caractère humain quelconque, le poète prend ce caractère dans son développement le plus intense, et qu'il trace les autres traits liés à ce caractère avec des intensités correspondantes, on peut dire qu'une pareille représentation est un *idéal*. L'idéalisation est souvent le résultat du sentiment, mais nous voyons que l'imagination seule peut très bien l'expliquer.

Nous nous arrêterons encore sur une question qui a été très peu étudiée par les esthéticiens. Nous avons vu que les esthéticiens allemands ramènent toutes les œuvres d'art à la formule unique « l'idée exprimée sous une forme concrète », mais ils ne se demandent pas pourquoi une pareille expression nous plaît. Pour Hegel et les autres métaphysiciens qui admettent l'existence d'idées dans le sens absolu, la réponse à la question précédente ne présente pas de difficulté : dans l'art, l'homme entre en relation avec l'absolu.

Mais chez Steinthal et chez Humboldt nous devions nous attendre à une discussion de cette question. Il est vrai que ce dernier ramène le plaisir esthétique à un jeu naturel de l'imagination; mais ici de nouveau se pose la question : pourquoi le jeu naturel de l'imagination nous est-il agréable?

Nous ne pouvons pas donner ici de réponse complète à cette question, il faudrait pour cela analyser tous les cas du plaisir esthétique; nous nous contenterons d'indiquer *les conditions les plus importantes* du plaisir esthétique dans les cas de l'illusion et des repré-

sentations typiques, en laissant de côté les œuvres d'art fondées sur les sentiments et non sur l'imagination.

L'illusion ayant beaucoup de rapports avec le raisonnement mythique, nous devons nous attendre *a priori* qu'elle nous plaît dans les mêmes conditions que la métaphore. L'état affectif joue certainement un rôle; s'il est trop intense, l'illusion perd sa valeur esthétique : ainsi le plaisir esthétique est diminué lorsque nous regardons le portrait d'un homme qui nous est antipathique ou qui nous est cher. D'autre part, la prédominance d'une idée sur le sentiment nuit aussi à la valeur esthétique de l'illusion; nous pouvons par exemple regarder les figures d'une collection anthropologique sans penser à la beauté de l'exécution, étant préoccupés par l'intérêt scientifique. Au point de vue logique le plaisir évoqué par une illusion se trouve entre deux cas extrêmes, comme cela a aussi lieu pour la métaphore. Ainsi lorsqu'un homme considère une statue comme un dieu réel, le plaisir esthétique disparaît; c'est encore la même cause qui explique pourquoi une figure humaine en cire très bien faite nous plaît moins qu'une statue de marbre; il peut même arriver que la figure en cire nous soit désagréable; de même lorsqu'une personne que nous connaissons représente la colère, il peut arriver un moment où la représentation perd son caractère esthétique et nous devient désagréable; la ressemblance avec la réalité est dans ce cas trop grande.

Si d'autre part on fait ressortir l'illusion en mettant à côté de la représentation l'objet représenté, on diminue la valeur esthétique de l'illusion; nous avons montré dans la première partie que le plaisir évoqué par une métaphore diminue si on met à côté d'elle l'idée abstraite correspondante. La cause en est la même dans les deux cas.

Passons maintenant au plaisir esthétique évoqué par le typique. Il est évident que ce plaisir a une origine subjective, pareillement au plaisir évoqué par l'illusion. Il importe peu que la correspondance des éléments d'une représentation soit précisément celle qui a lieu en réalité; il suffit que les éléments de la représentation soient liés de même qu'ils devraient l'être d'après notre souvenir, pour que la représentation nous plaise; il peut très bien arriver que notre souvenir ne corresponde point du tout à la réalité. Le portrait d'un homme que nous connaissons nous plaît parce que nous retrouvons dans ce portrait les traits que nous avons dans notre mémoire; l'artiste doit saisir parmi tous les traits d'une personne ceux que nous retenons le plus facilement. Les traits relatifs à un individu peuvent être retenus dans la mémoire bien plus difficilement que les

traits communs à tout un groupe d'individus, puisque ces derniers se rencontrent plus souvent; c'est pour cette raison que le type nous plaît plus qu'un portrait. Il y a pourtant une limite : chaque homme a un nez, deux yeux, une bouche, tous disposés d'après une certaine manière; ces traits communs à tous les hommes ne suffisent pas encore, pour évoquer un plaisir esthétique, puisque nous ne pouvons pas penser à un homme sans nous représenter en même temps tous ces traits. Entre ces deux limites se trouvent les représentations typiques qui évoquent un plaisir esthétique.

Le plaisir esthétique évoqué par une représentation typique se trouve aussi entre deux limites extrêmes par rapport à l'idée abstraite correspondante; d'une part à l'époque où le raisonnement abstrait n'existe pas encore, les représentations concrètes n'évoquent pas de plaisir esthétique, et d'autre part, si nous voyons trop clairement l'idée abstraite que l'artiste nous représente sous une forme concrète le plaisir est aussi diminué; nous avons vu la même chose pour la métaphore dans la première partie. *La représentation concrète doit être le résultat de l'action libre, mais non nécessaire de notre imagination.*

Il est facile de voir que le plaisir esthétique évoqué par le typique ne dépend pas de l'illusion; nous pouvons en effet éprouver un plaisir en lisant une description historique, comme celle de Tacite; il est évident qu'il n'y a pas là d'illusion; c'est la finesse avec laquelle Tacite a analysé les lois de l'âme humaine qui nous plaît dans ces descriptions.

Nous nous arrêterons là. Espérons que le lecteur sera persuadé par les pages précédentes que l'esthétique doit être étudiée dans son développement historique, parallèlement à la mythologie et à la langue. Pour cette étude il faut être familier d'une part avec la psychologie, et surtout avec la psychologie des peuples, et de l'autre avec les observations rassemblées dans les meilleurs mémoires sur l'esthétique; ces derniers ne doivent pas être négligés, comme nous l'avons montré par l'exemple de G. Humboldt.

W. SPERANSKI [1].

1. Adaptation française faite sur le manuscrit russe par Victor Henri.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

F. Le Dantec. — Le déterminisme biologique et la pensée consciente. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 158 p. Paris, F. Alcan, 1897.

M. Le Dantec expose et applique la théorie qui soumet l'esprit au déterminisme universel le plus rigoureux et qui voit dans la conscience un épiphénomène de la vie. Je transcris le résumé et la conclusion qu'il nous donne à la fin de son livre :

« En résumé, dit-il, pour établir le parallélisme de la psychologie et de la physiologie nous avons uniquement admis :

« 1° Que les atomes ont une conscience fixe et immuable pour une espèce atomique déterminée;

« 2° Que les consciences atomiques s'ajoutent dans une molécule, les consciences moléculaires dans un amas continu de substances plastiques, et les consciences plastidaires dans l'ensemble du système nerveux d'un être supérieur.

« En partant de ces seules hypothèses, qui nous ont d'ailleurs été suggérées par les phénomènes chimiques particuliers aux substances plastiques, nous avons pu nous expliquer tous les épiphénomènes de conscience des êtres supérieurs et de l'homme. On pourrait peut-être arriver à s'expliquer ces épiphénomènes en partant d'autres hypothèses; l'important est de montrer qu'on peut se les expliquer sans admettre quelque chose de contraire au déterminisme chimique.

« En effet, nous avons dû constamment nous rendre compte que dans toute la biologie il n'y a pas d'intervention mystérieuse de principes immatériels : *les épiphénomènes sont des témoins inactifs* et leur étude est absolument inutile à celle des phénomènes de la vie.

« Tout se passerait de même dans la nature si les corps conservaient *toutes* leurs propriétés à l'exclusion de la propriété de conscience; les substances plastiques sont, comme toutes les autres substances brutes, soumise à la loi d'inertie : « Un corps ne peut modifier par lui-même « son état de repos ou de mouvement ».

Ce passage indique très bien l'esprit dans lequel M. Le Dantec étudie les phénomènes et les épiphénomènes. Des deux parties qui composent son livre, la première est consacrée aux phénomènes; l'auteur y remonte la série des êtres, et, partant des protozoaires, applique à tous les vivants le principe de l'inertie et du déterminisme,

Il élimine ainsi la volonté et étudie la question de l'instinct et de l'intelligence en se plaçant au point de vue objectif. Il ne peut y avoir pour lui d'intelligence « directrice », mais les différences entre l'intelligence et l'instinct se peuvent définir sans faire intervenir les épiphénomènes. La conclusion, déjà connue, est qu' « on peut définir d'une manière générale : l'instinct, l'ensemble des facultés d'un organisme qui dépendent du fonctionnement des parties adultes du système nerveux; l'intelligence, l'ensemble des facultés d'un organisme qui dépendent du fonctionnement de parties modifiables de ce système ».

La seconde partie comprend l'étude des épiphénomènes. M. Le Dantec y examine la conscience des éléments et les sommes de conscience qui se produisent par la réunion de ces éléments. Il tâche de déterminer dans quelles conditions ces additions d'épiphénomènes, ces fusions de consciences élémentaires peuvent se produire et réaliser des formes de conscience plus compliquées, et il applique ensuite ses idées à l'examen spécial de quelques questions comme la raison, le sommeil et les rêves, la mémoire et l'oubli.

Le livre de M. Le Dantec se recommande par une grande netteté et par une remarquable franchise. Les idées générales qui l'ont inspiré sont connues, mais l'auteur a fait effort pour les développer et pour en tirer une psychologie. Certaines parties de son livre sont particulièrement intéressantes, par exemple celles qui ont trait à l'unification des consciences. L'auteur n'a pas, à mon avis, complètement résolu le problème et même il le simplifie trop, mais ses idées sont ingénieuses et je crois qu'elles peuvent servir à trouver la vérité.

Naturellement les théories acceptées par M. le Dantec peuvent soulever de nombreuses discussions. Si l'on n'accepte pas le point de vue auquel se place l'auteur, tout son livre paraîtra porter à faux.

Un spiritualiste ou un criticiste peuvent lui adresser de nombreuses objections, beaucoup d'entre elles peuvent être réfutées, mais quelques-unes font naître de sérieuses difficultés. Il est possible de soutenir, par exemple, que si tout se ramène pour nous à des états de conscience, l'interprétation des faits doive être tout à fait différente de celle que défend M. Le Dantec.

Je ne me placerai pas à ce point de vue, mais je reprocherais volontiers à l'auteur d'avoir d'une part insuffisamment analysé le mécanisme de la conscience, ce qui l'a peut-être conduit à trop en élargir le domaine, et d'autre part, d'avoir un peu trop rétréci sur d'autres points ses idées en ne voyant pas l'accord qui peut exister entre la théorie de la conscience épiphénomène, le déterminisme universel et l'emploi de termes psychologiques pour désigner les actes d'organismes élémentaires, et de n'avoir pas fait au phénomène — ou à l'épiphénomène — psychique la place qu'il mérite relativement aux autres phénomènes.

D'une part, en effet, il ne paraît guère nécessaire d'étendre la conscience à l'univers, aux atomes et aux molécules. Je ne vois même pas bien ce que nous gagnons à accepter cette hypothèse séduisante

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

F. Le Dantec. — Le déterminisme biologique et la pensée consciente. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 158 p. Paris, F. Alcan, 1897.

M. Le Dantec expose et applique la théorie qui soumet l'esprit au déterminisme universel le plus rigoureux et qui voit dans la conscience un épiphénomène de la vie. Je transcris le résumé et la conclusion qu'il nous donne à la fin de son livre :

« En résumé, dit-il, pour établir le parallélisme de la psychologie et de la physiologie nous avons uniquement admis :

« 1° Que les atomes ont une conscience fixe et immuable pour une espèce atomique déterminée;

« 2° Que les consciences atomiques s'ajoutent dans une molécule, les consciences moléculaires dans un amas continu de substances plastiques, et les consciences plastidaires dans l'ensemble du système nerveux d'un être supérieur.

« En partant de ces seules hypothèses, qui nous ont d'ailleurs été suggérées par les phénomènes chimiques particuliers aux substances plastiques, nous avons pu nous expliquer tous les épiphénomènes de conscience des êtres supérieurs et de l'homme. On pourrait peut-être arriver à s'expliquer ces épiphénomènes en partant d'autres hypothèses; l'important est de montrer qu'on peut se les expliquer sans admettre quelque chose de contraire au déterminisme chimique.

« En effet, nous avons dû constamment nous rendre compte que dans toute la biologie il n'y a pas d'intervention mystérieuse de principes immatériels : *les épiphénomènes sont des témoins inactifs* et leur étude est absolument inutile à celle des phénomènes de la vie.

« Tout se passerait de même dans la nature si les corps conservaient *toutes* leurs propriétés à l'exclusion de la propriété de conscience; les substances plastiques sont, comme toutes les autres substances brutes, soumise à la loi d'inertie : « Un corps ne peut modifier par lui-même « son état de repos ou de mouvement ».

Ce passage indique très bien l'esprit dans lequel M. Le Dantec étudie les phénomènes et les épiphénomènes. Des deux parties qui composent son livre, la première est consacrée aux phénomènes; l'auteur y remonte la série des êtres, et, partant des protozoaires, applique à tous les vivants le principe de l'inertie et du déterminisme,

Il élimine ainsi la volonté et étudie la question de l'instinct et de l'intelligence en se plaçant au point de vue objectif. Il ne peut y avoir pour lui d'intelligence « directrice », mais les différences entre l'intelligence et l'instinct se peuvent définir sans faire intervenir les épiphénomènes. La conclusion, déjà connue, est qu' « on peut définir d'une manière générale : l'instinct, l'ensemble des facultés d'un organisme qui dépendent du fonctionnement des parties adultes du système nerveux; l'intelligence, l'ensemble des facultés d'un organisme qui dépendent du fonctionnement de parties modifiables de ce système ».

La seconde partie comprend l'étude des épiphénomènes. M. Le Dantec y examine la conscience des éléments et les sommes de conscience qui se produisent par la réunion de ces éléments. Il tâche de déterminer dans quelles conditions ces additions d'épiphénomènes, ces fusions de consciences élémentaires peuvent se produire et réaliser des formes de conscience plus compliquées, et il applique ensuite ses idées à l'examen spécial de quelques questions comme la raison, le sommeil et les rêves, la mémoire et l'oubli.

Le livre de M. Le Dantec se recommande par une grande netteté et par une remarquable franchise. Les idées générales qui l'ont inspiré sont connues, mais l'auteur a fait effort pour les développer et pour en tirer une psychologie. Certaines parties de son livre sont particulièrement intéressantes, par exemple celles qui ont trait à l'unification des consciences. L'auteur n'a pas, à mon avis, complètement résolu le problème et même il le simplifie trop, mais ses idées sont ingénieuses et je crois qu'elles peuvent servir à trouver la vérité.

Naturellement les théories acceptées par M. le Dantec peuvent soulever de nombreuses discussions. Si l'on n'accepte pas le point de vue auquel se place l'auteur, tout son livre paraîtra porter à faux.

Un spiritualiste ou un criticiste peuvent lui adresser de nombreuses objections, beaucoup d'entre elles peuvent être réfutées, mais quelques-unes font naître de sérieuses difficultés. Il est possible de soutenir, par exemple, que si tout se ramène pour nous à des états de conscience, l'interprétation des faits doive être tout à fait différente de celle que défend M. Le Dantec.

Je ne me placerai pas à ce point de vue, mais je reprocherais volontiers à l'auteur d'avoir d'une part insuffisamment analysé le mécanisme de la conscience, ce qui l'a peut-être conduit à trop en élargir le domaine, et d'autre part, d'avoir un peu trop rétréci sur d'autres points ses idées en ne voyant pas l'accord qui peut exister entre la théorie de la conscience épiphénomène, le déterminisme universel et l'emploi de termes psychologiques pour désigner les actes d'organismes élémentaires, et de n'avoir pas fait au phénomène — ou à l'épiphénomène — psychique la place qu'il mérite relativement aux autres phénomènes.

D'une part, en effet, il ne paraît guère nécessaire d'étendre la conscience à l'univers, aux atomes et aux molécules. Je ne vois même pas bien ce que nous gagnons à accepter cette hypothèse séduisante

un ensemble les sensations de forme, de couleur, de résistance, de son, d'odorat, etc., et en face, isolées, les perceptions de la conscience, pas plus qu'il ne faudrait isoler et opposer aux autres les sensations de couleur ou de son. Il n'y a pas plus de raison d'appeler « épiphénomène » la conscience qu'il n'y a de raison d'appeler ainsi la couleur ou le son. Ce n'est pas en vertu de sa couleur que le cerveau agit, ni en vertu des sons que son fonctionnement ferait sans doute entendre à une oreille plus subtile que le nôtre. Nous n'isolons pas pour cela la couleur ou le son en l'appelant un épiphénomène sans importance et sans influence sur la marche des choses. Nous unissons au contraire toutes les données de nos sens pour en former un ensemble aussi concret et aussi précis que possible. Eh bien, cet ensemble restera abstrait tant que nous en séparons les phénomènes conscients qui accompagnent le fonctionnement du cerveau. Différentes circonstances qu'il n'est pas impossible de connaître : la diversité apparente des phénomènes, la manière dont nous en prenons connaissance, la difficulté de les unir en un fait systématique nous ont longtemps conduits à mettre la conscience à part des autres données de l'expérience. Le progrès de la science ne se fera pas en les séparant de plus en plus, mais au contraire en les synthétisant sans les confondre, comme il s'est fait lorsqu'on a pu unir les sensations de son ou les sensations de chaleur à des phénomènes visuels (donnés ou possibles sous d'autres conditions) bien déterminés. Il faut donc considérer le cerveau et l'activité consciente comme formant un ensemble dans lequel aucun élément ne peut être considéré comme étant absolument un « épiphénomène ». Ce qui paraît vrai c'est que la conscience paraît bien ne pas accompagner forcément tout fonctionnement du cerveau, puisque, elle semble témoigner d'une certaine imperfection des opérations cérébrales. Mais cela n'impose nullement le point de vue de M. Le Dantec. Encore resterait-il à se demander ce que deviendraient le son, la couleur, la forme et le reste si toute conscience disparaissait.

A mon sens, ce qui resterait ce sont précisément les formes abstraites, les lois générales auxquelles on accorde généralement un minimum de réalité, et qui sont pourtant, comme j'ai eu l'occasion de le dire, ce que nous connaissons de plus véritablement existant. Mais ces formes, ces réalités, nous avons souvent à les exprimer par des mots qui les supposent sous une forme spéciale plus ou moins importante, si l'on ne s'entend pas bien. Cependant cet emploi des mots est non seulement légitime, à la condition de prendre les précautions voulues, il est encore utile et presque nécessaire. Je ne suis nullement choqué qu'on me parle des « désirs », par exemple, des êtres élémentaires. Je pense bien qu'il ne s'agit pas là de désirs identiques aux nôtres, mais puisqu'il s'agit de qualifier des actes qui ressemblent aux nôtres, en appelant précisément l'attention sur ces ressemblances, l'emploi des mêmes termes, avec quelques précautions, est très permis et de plus il est très utile, précisément parce qu'il accompagne une

traits communs à tout un groupe d'individus, puisque ces derniers se rencontrent plus souvent; c'est pour cette raison que le type nous plaît plus qu'un portrait. Il y a pourtant une limite : chaque homme a un nez, deux yeux, une bouche, tous disposés d'après une certaine manière; ces traits communs à tous les hommes ne suffisent pas encore, pour évoquer un plaisir esthétique, puisque nous ne pouvons pas penser à un homme sans nous représenter en même temps tous ces traits. Entre ces deux limites se trouvent les représentations typiques qui évoquent un plaisir esthétique.

Le plaisir esthétique évoqué par une représentation typique se trouve aussi entre deux limites extrêmes par rapport à l'idée abstraite correspondante; d'une part à l'époque où le raisonnement abstrait n'existe pas encore, les représentations concrètes n'évoquent pas de plaisir esthétique, et d'autre part, si nous voyons trop clairement l'idée abstraite que l'artiste nous représente sous une forme concrète le plaisir est aussi diminué; nous avons vu la même chose pour la métaphore dans la première partie. *La représentation concrète doit être le résultat de l'action libre, mais non nécessaire de notre imagination.*

Il est facile de voir que le plaisir esthétique évoqué par le typique ne dépend pas de l'illusion; nous pouvons en effet éprouver un plaisir en lisant une description historique, comme celle de Tacite; il est évident qu'il n'y a pas là d'illusion; c'est la finesse avec laquelle Tacite a analysé les lois de l'âme humaine qui nous plaît dans ces descriptions.

Nous nous arrèterons là. Espérons que le lecteur sera persuadé par les pages précédentes que l'esthétique doit être étudiée dans son développement historique, parallèlement à la mythologie et à la langue. Pour cette étude il faut être familier d'une part avec la psychologie, et surtout avec la psychologie des peuples, et de l'autre avec les observations rassemblées dans les meilleurs mémoires sur l'esthétique; ces derniers ne doivent pas être négligés, comme nous l'avons montré par l'exemple de G. Humboldt.

W. SPERANSKI [1].

1. Adaptation française faite sur le manuscrit russe par Victor Henri.

soutient et s'applique à établir que l'étendue n'est pas une qualité inhérente à la substance des êtres matériels, que le corps est une pluralité composée d'éléments simples; que ces éléments simples, les monades, sont des forces; que les monades ne peuvent se toucher, et qu'elles ont donc des intervalles entre elles; mais que, sans se toucher, elles ne laissent pas de former, en se liant, le continu; que l'étendue des corps résulte de la juxtaposition des atomes étendus, et l'étendue de l'atome, du groupement des monades inétendues (p. 213 et suiv.).

Telle est la conception cosmologique de M. Alaux. C'est la thèse de la seconde antinomie de Kant; c'est l'atomisme dynamique de Boscovich : des points mathématiques, centres de force, dont l'étendue est le rapport. « Victor Cousin, prévenu par un cartésianisme quelque peu partiel contre la monadologie de Leibniz, refuse d'admettre que *la matière soit tout entière dans la force*, par cette *raison bien simple*, dit-il, qu'à ce compte *il n'y a plus d'étendue réelle, plus de solide, c'est-à-dire plus de matière, plus de corps à proprement parler*. J'avoue que cette raison bien simple me parait une bien pauvre raison. Qu'est-ce que l'étendue réelle? Et l'étendue sera-t-elle moins réelle pour être un rapport, si elle est un vrai rapport entre choses qui existent réellement? Car on ne suppose point, sans doute, qu'elle-même soit une chose. Et qu'est-ce que la matière? La connaissons-nous? Nous connaissons des corps. Pourquoi n'y aurait-il point de corps, parce que les corps, au lieu d'être des substances composées, seraient des composés de substances simples (p. 214)? »

Ainsi M. Alaux repousse non seulement le spiritualisme cartésien, qui veut que l'étendue soit l'essence des corps, mais même le spiritualisme ordinaire, qui entend qu'elle entre dans cette essence. Le système qu'il attribue à Leibniz et qu'il adopte est celui d'une monadologie réaliste, purement dynamique. Il n'a pas assez réfléchi, nous semble-t-il, aux difficultés que présente ce système. « Pour le géomètre, dit-il, le volume se compose de surfaces, la surface de lignes, la ligne de points. Tout se ramène à des points. Cela est rigoureusement vrai. Il n'y a pourtant, en réalité, que des volumes qui soient tangibles, visibles, représentables : nul corps ne nous montre une surface sans profondeur, ou une ligne sans surface; à plus forte raison le point échappe-t-il aux yeux, à toute vue, à toute image : mais il est l'élément substantiel, bien que non représentable ni même imaginable, du volume, qui seul tombe sous le regard. Nous ne percevons et n'imaginons que des agrégats, comme nous ne pensons que des rapports (p. 216). »

Ce n'est certainement pas Leibniz qui eût donné cette explication, qui eût considéré et présenté le point comme l'élément réel du volume. Non, il n'est pas vrai que les points mathématiques soient des unités d'étendue. Hume le croyait; il a soutenu dans le *Traité de la nature humaine* que la grandeur des lignes et surfaces devrait rigoureusement se mesurer par le nombre de points indivisibles

qu'elles contiennent. M. Alaux aurait bien dû lui laisser cette erreur. Aucun géomètre n'admettra qu'une ligne se compose de points, c'est-à-dire d'éléments non linéaires, qu'une surface se compose de lignes, c'est-à-dire d'éléments non superficiels.

L'étendue n'était, pour Leibniz, « qu'un pur phénomène, comme l'arc-en-ciel ou les songes réglés ». Elle avait, disait-il très bien, quelque chose d'*imaginaire*. Il ne l'expliquait donc pas simplement par le groupement, par la juxtaposition des vraies substances. Les monades étaient, à ses yeux, non des unités physiques, mais des unités psychiques. La force en laquelle il les faisait consister devait être envisagée, non par le dehors, dans sa manifestation extérieure et phénoménale, le mouvement, mais par le dedans, c'est-à-dire dans la conscience; elle était donc analogue au sentiment et à l'appétit. A vrai dire, les monades de Leibniz n'avaient et ne pouvaient avoir, comme substances, rien de commun avec le mouvement et l'étendue. M. Alaux s'est fait, nous semble-t-il, une idée peu exacte du monadisme leibnizien. Il n'est d'ailleurs pas le seul; et c'est, en partie, — on peut le croire, — la faute de Leibniz, qui ne s'est pas toujours expliqué en termes logiquement satisfaisants sur les rapports de ses monades avec les phénomènes géométriques, mécaniques et physiques, et qui, tout en comprenant l'impossibilité de s'arrêter à l'atomisme dynamique, n'en a pas dégagé assez clairement sa conception idéaliste.

Comment M. Alaux peut-il dire sérieusement que des points mathématiques, des éléments inétendus, qui sont nécessairement séparés par des intervalles, c'est-à-dire discontinus, ne laissent pas de former le continu, l'étendue, par les rapports qui les lient? Que sont ces rapport? Vous parlez de coexistence; mais l'étendue ne peut sortir logiquement d'une simple coexistence où n'entre que l'idée de temps; il faut donc la joindre à la coexistence, en supposant *réelles* les distances qui séparent vos éléments inétendus; il faut donc, comme Boscovich, réaliser l'espace. Il n'est pas difficile de faire résulter l'étendue du groupement des monades, après qu'on l'a mise entre elles pour les séparer et les unir. Ce n'est pas tout : il faudrait, comme M. Evellin, composer cette étendue spatiale réalisée d'indivisibles spatiaux dont quelques-uns seulement correspondraient aux unités substantielles ou monades. Mais cette hypothèse d'une étendue spatiale composée de points mathématiques ne saurait être prise au sérieux. Il faudrait que ces points fussent contigus, sans quoi ils seraient séparés par des intervalles où il n'y aurait pas d'indivisibles, ce qui est contre l'hypothèse. Or, des points mathématiques, des indivisibles spatiaux, — Pascal et Bayle l'ont très bien montré, — ne peuvent se toucher sans se confondre. On ne peut échapper à ce dilemme de Pascal : deux indivisibles ne peuvent se toucher qu'en tout ou en partie; s'ils se touchent en tout, ils coïncident, et s'ils coïncident, ils ne font qu'un; s'ils ne se touchent qu'en partie, ils sont donc composés de parties, ils ne sont donc pas indivisibles.

M. Alaux le reconnaît : la distance qui sépare ses monades est, si nous le comprenons bien, une étendue à la fois réelle et divisible à l'infini. Il ne considère pas l'hypothèse de M. Evellin comme le complément logique et nécessaire de l'atomisme dynamique de Boscovich. Mais comment concevoir la possibilité du mouvement dans une étendue réelle et divisible à l'infini ? Comment expliquer qu'un mobile puisse arriver à un terme en parcourant une grandeur qui peut être diminuée à l'infini ? Comment répondre au célèbre argument de l'*Achille*? Cet argument, dit notre auteur, il est « moins aisé de le réfuter que d'en rire ». Et, comme pour appuyer cette remarque, il produit un essai de réfutation qui est des plus malheureux.

« Dire que la grandeur peut être augmentée ou diminuée à l'infini, ce n'est pas dire que l'augmentation ou la diminution d'une grandeur réelle ne s'arrête nulle part : c'est dire d'abord que, si elle s'arrête quelque part, il n'y a rien dans la notion de grandeur qui puisse déterminer cet arrêt; c'est dire ensuite qu'elle doit s'arrêter quelque part, au contraire, puisque ni l'augmentation ne peut atteindre l'infini, ni la diminution zéro... Un mobile parcourant une série d'intervalles qui décroissent toujours, n'atteindra pas le terme cherché; mais ces intervalles ne peuvent décroître toujours, quoiqu'ils le puissent indéfiniment. Indéfiniment, c'est-à-dire et que le dernier degré ne saurait être fixé, et qu'il y a un dernier degré : ils ne peuvent donc décroître que jusqu'à la rencontre de l'unité réelle, laquelle, étant indivisible, donne enfin la série des intervalles égaux qui permettront au mobile d'atteindre le terme. Si ces derniers intervalles, réellement indivisibles, s'expriment par un nombre divisible, c'est que le nombre doit pouvoir se diviser toujours, pour exprimer la divisibilité de l'étendue, non plus comme étant telle quantité, mais comme étant quantité; et ce n'est plus alors l'intervalle, c'est le nombre qui l'exprime qui est divisible.

« L'étendue est divisible à l'infini. Si elle est l'essence de la matière comme le veut Descartes, ou si, comme on le pense très généralement, elle entre du moins, sans être la matière même, dans l'essence de la matière, les derniers éléments des corps seront étendus et la matière sera, comme l'étendue, divisible à l'infini. Et c'est sur la divisibilité de la matière à l'infini que se fonde l'argument du raisonneur grec. La proposition, qu'Achille aux pieds légers n'atteindra pas la tortue lente, est équivalente à cette autre : La matière est divisible à l'infini. Et comme elle est fausse, l'autre l'est également : il est faux que la matière soit divisible à l'infini. Les éléments de la matière, les composants de ces agrégats ou de ces masses qui sont les corps, sont indivisibles, simples, inétendus (p. 218 et suiv.). »

M. Alaux s'est fait et nous donne, en ce passage, l'idée la plus fausse de l'*Achille*. Ce n'est pas sur la divisibilité indéfinie de la matière, c'est sur celle de l'étendue que se fonde cet argument. C'est l'étendue, non la matière, qui est la grandeur à parcourir. Achille ne

peut atteindre la tortue; l'étendue est divisible à l'infini : voilà les deux propositions équivalentes. Puisque la première est fausse, dit M. Evellin, il faut bien que la seconde le soit également, c'est-à-dire que les intervalles étendus qui séparent les éléments inétendus, soient composés d'indivisibles; s'ils étaient divisibles à l'infini, ils ne pourraient jamais être parcourus par un mobile [1]. M. Alaux ne s'est pas rendu compte que l'*Achille* nous contraint d'opérer entre le genre de réalisme de M. Evellin, et l'idéalisme qui ne voit dans l'étendue et le mouvement que des apparences ordonnées résultant de la constitution de notre sensibilité. Il semble accumuler à plaisir les contradictions, lorsqu'il parle de grandeurs qui peuvent être augmentées ou diminuées à l'infini, et qui doivent néanmoins s'arrêter quelque part; d'intervalles qui peuvent décroître indéfiniment sans pouvoir décroître toujours, et qui, en décroissant, arrivent au dernier degré de petitesse, où ils sont indivisibles. Nous lui rappellerons que, dans le continu, il n'y a pas de maximum ni de minimum de grandeur, donc pas d'arrêt à l'augmentation ou à la diminution. Le plus grand de tous les cercles, et aussi le plus petit, et donc le plus petit des intervalles, est chose impossible : il y en a démonstration. C'est l'auteur de la *Monadologie*, Leibniz, qui le dit.

F. PILLON.

John Theodore Merz. A HISTORY OF EUROPEAN THOUGHT IN THE NINETEENTH CENTURY. vol. I — Edinburgh and London, William Blackwood and Sons, 1896, 458 pages in-8.

L'important ouvrage entrepris par M. Merz doit comprendre trois volumes; le premier, après une longue introduction qui expose l'objet proposé et le plan général (85 pages), renferme le commencement de la première partie (*scientific thought*), à savoir trois chapitres sur la formation et le développement de l'esprit scientifique actuel en France, en Allemagne et en Angleterre pendant la première moitié du siècle; puis deux chapitres consacrés aux progrès plus récents et intitulés : *La conception astronomique de la nature*; *la conception atomique de la nature.*

La suite de cette première partie, traitant des conceptions mécanique, physique, biologique, statistique, psychophysique de la nature, remplira le second volume; le troisième sera consacré à l'étude de la pensée proprement philosophique et à celle de la pensée individuelle (artistique, morale et religieuse).

Une œuvre de cette ampleur ne pourra être véritablement jugée qu'après son achèvement et dans son ensemble. En tout cas, le premier volume nous donne de l'histoire scientifique de notre siècle un tableau vivant et complet jusque vers 1850; pour la période qui va s'achever et à laquelle nous appartenons, l'exposé synthétique dont

1. Voyez *Infini et quantité*, par M. Evellin. In-8, F. Alcan, p. 70 et suiv.

nous n'avons encore qu'une partie, paraît conçu sur un plan qui ne laisse rien à désirer. Ce volume offre donc le plus grand intérêt, non seulement pour tous les savants qui ne croient pas devoir se confiner dans la spécialité qu'ils ont embrassée, mais aussi pour tous les philosophes qui peuvent désirer se renseigner suffisamment et exactement sur la science moderne, sans pénétrer dans les détails dont l'étude leur est inutile.

Je crois hors de propos d'analyser ici la partie proprement historique; quant à la partie plutôt méthodique et critique, il convient, je crois, d'attendre le second volume pour l'apprécier dans son ensemble. Je n'insisterai donc aujourd'hui que sur les idées philosophique qui apparaissent dans l'introduction.

M. Merz n'appartient à aucune école; penseur original, mais porté à concevoir les choses sous le point de vue historique plutôt qu'à imprimer à ses idées une forme dogmatique, il n'a point adopté une terminologie caractéristique, ce qui rend assez difficile de résumer en quelques traits précis les pages auxquelles je voudrais me borner. Ainsi, précisément sur le mot qu'il a pris comme titre de son ouvrage (*thought*), M. M. commencé par insister sur son obscurité, déclare qu'une définition véritable en est impossible, que ce mot lui semble assez bien correspondre au français *pensée*, mais assez mal à l'allemand *Denken*; il aurait hésité à proposer de préférence comme traduction, *Geist* ou *Wueltanschauung*. A ce propos, il fait d'intéressantes remarques sur le changement de signification des mots (ce qui est précisément une part notable de l'histoire de la pensée humaine), et sur les différences de sens qu'ont encore, d'une nation à l'autre, divers termes regardés d'ordinaire comme équivalents, différences que la tendance vers l'unité amoindrit peu à peu, mais n'effacera probablement jamais (en dehors des termes techniques ou scientifiques).

L'œuvre du siècle n'a pas été seulement une accumulation de connaissances qui, comme quantité, dépassent sensiblement les conquêtes des âges antérieurs; il a achevé la constitution de la méthode et en a poursuivi les applications avec une plus profonde conception de l'unité de tout ce qui intéresse l'humanité. C'est cette unité que représente proprement le mot de *pensée*.

Si on considère la pensée comme un moyen tendant à une fin, pratique ou théorique, son œuvre est la science, mais l'unité disparaît dans sa variété des fins; si on considère au contraire la pensée « comme son propre objet, sa réflexion sur elle-même, dans le but de connaître sa propre origine, ses lois, sa validité, d'éprouver sa puissance, et finalement d'obtenir la certitude, la perfection et l'unité », son œuvre est la philosophie. Mais la science et la philosophie n'épuisent pas toutes les formes de la pensée; elles n'embrassent que le côté méthodique; reste la pensée non-méthodique qui se révèle dans la littérature, la poésie, l'art, qui montre son influence pratique dans

la vie artistique, morale et religieuse de notre époque. L'intérêt des objets auxquels elle s'attache est personnel et subjectif, opposé à celui que provoque les objets de la pensée scientifique. L'union entre ces deux ordres d'idées ne peut être réalisée que par la philosophie.

Malgré les apparences contraires, sur le terrain social, le XIX[e] siècle n'est point révolutionnaire : sa pensée est en partie radicale, en partie réactionnaire ; la Révolution a clos une période où les influences destructives avaient prédominé en philosophie ; depuis Kant, l'action est plutôt constructive. Le rôle du radicalisme doit être de reconstruire sur des fondements plus sûrs la vérité et rien que la vérité. Les agitations stériles sans résultat pratique ne comptent point ; la dialectique est inhérente aux idées et la pensée se développe spontanément.

Les appréciations des divers systèmes philosophiques dont cette introduction est incidemment parsemée, et sur lesquelles je n'ai pu m'arrêter, témoignent de la part de M. Merz de tendances remarquablement larges et synthétiques. Pour une œuvre comme celle qu'il a entreprise, on aura plaisir à suivre un penseur qui ne s'enferme pas dans d'étroites formules d'école et qui, en même temps, sait échapper au scepticisme plus ou moins avoué, trop souvent compagnon de l'esprit historique. Souhaitons-lui d'achever bientôt ses trois volumes avec le même succès que le premier.

PAUL TANNERY.

E. Klimentich de Engelmeyer. THEORIA POZNANIA E. MACHA. *Philosophie ou Théorie de la Science de E. Mach.*

Au début de la pensée humaine il n'y avait qu'un seul savoir, qui était tout autant philosophie que science naturelle. Mais avec le temps le besoin de se spécialiser amena la séparation de ces deux branches, la philosophie explorant le domaine de la pensée, et la science naturelle celui de l'expérience. Entrée dans cette voie, la science naturelle se divisa elle-même en une série de branches isolées, dont les méthodes et les principes même sont en discordance telle que des naturalistes éminents Helmholtz et autres demandent la revision critique, philosophique de ces principes divers en vue de leur unification, cette dernière étant nécessaire pour le progrès même des sciences.

Nous voilà donc amenés à la réconciliation de la philosophie avec la science naturelle, un des traits qui caractérise notre siècle expirant.

Dans cette voie nous voyons l'Université de Vienne (Autriche) faire un pas décisif : inviter un physicien à devenir professeur de philosophie. C'est M. Mach, dont notre *Revue* a souvent parlé. Ayant été plus de trente ans professeur de physique à Prague, il est depuis 1895 professeur de la « Théorie et de l'Histoire des Sciences inductives » à l'Université de Vienne.

Dans ses nombreux travaux, M. Mach développe tout un système de philosophie, une théorie du savoir qui a été l'objet d'une conférence

faite le 13/1 mars 1897 par M. Pierre de Engelmeyer devant la Société psychologique à l'Université de Moscou et publiée récemment dans le Journal de ladite société (n° 38) en langue russe. Nous extrayons de cet article les thèses finales qui résument ce travail et formulent en même temps la philosophie de M. Mach [1].

1. Chaque pensée a pour but final de prédire les faits.

2. La pensée n'est autre chose qu'une expérience mentale faite sur les reflets idéaux des faits.

3. La pensée du savant ne diffère de celle de l'homme commun qu'en une plus grande économie, ou bien une productivité supérieure de son travail mental.

4. Or, le principe de la science, c'est l'économie de la pensée.

5. Ce qui nous est familier, nous apparait simple et naturel, clair et nécessaire.

6. Expliquer, c'est trouver une série d'idées déjà familières à nous, qui soit parallèle à une série de faits, non encore familière.

7. Tant que ce parallélisme dure, nous disons : tel phénomène s'effectue selon telle loi.

8. Du moment où l'expérience, s'élargissant, lèse ce parallélisme, aussitôt on modifie la série d'idées, en y introduisant le moindre des changements nécessaires pour bien remettre en parallélisme la série d'idées avec celle des faits. Voilà le progrès de la science (vid. 16).

9. Ce travail se base sur le principe de la continuité, c'est-à-dire sur l'admission de ce principe que si une pensée correspond à un fait, une petite déviation dans ce dernier peut être compensée par une pareille dans la première.

10. Lorsque ce changement partiel (9) ne suffit pas, la pensée toute entière (idée, loi) est rejetée et remplacée par une autre.

11. La science accroît la productivité du travail mental en une double voie ; en mettant à notre disposition : 1° des pensées (idées ou lois) correspondant à l'expérience et 2° des méthodes éprouvées pour les rechercher, en d'autres termes, en accommodant, concordant, adaptant aussi bien le contenu que la forme de la pensée avec l'expérience toujours croissante.

12. L'analogie est la fonction fondamentale de la pensée.

13. Un esprit qui verrait les phénomènes dans toute leur complexité ne verrait d'autre causalité que la coexistence et la conséquence des faits (*Aufeinanderfolge*).

14. Dans la Nature il n'existe d'autre dépendance que la coexistence et la conséquence.

15. Ce qu'on nomme dans un phénomène cause et effet, n'est autre chose qu'un groupe de détails, pris de l'ensemble formant le phéno-

1. Dans une lettre privée adressée à M. de Engelmeyer, M. Mach s'exprime ainsi : « Ich finde, dass Sie meine Denkweise richtig niedergegeben haben, besonders auch in den Thesen ».

mène dans le but spécial de faciliter la reproduction de l'ensemble dans la pensée. Ici, tout dépend des coutumes de la pensée : celle-ci changeant, les causes et les effets dans le même phénomène changent aussi à nos yeux.

16. Le progrès de la science est l'adaptation progressive de la pensée au cercle toujours croissant de l'expérience (vid. 8).

PIERRE DE ENGELMEYER.

II. — Psychologie.

H. Joly. — PSYCHOLOGIE DES SAINTS, 1 vol. in-12 de 201 pages. Paris, Victor Lecoffre, éditeur.

L'auteur s'efforce d'abord d'établir les rapports qui doivent exister entre la sainteté et le mysticisme, et, après avoir montré que « le mysticisme véritable c'est l'amour de Dieu », il définit le saint : « un homme qui sert Dieu héroïquement et par amour ». On voit donc que, pour M. Joly, le saint n'est ni un simple ni un débile, et que si les saints renoncent à beaucoup de joies de la nature, ce n'est pas parce que la nature elle-même les leur a refusées. La sainteté du reste ne transfigure pas l'être humain au point d'en faire disparaître toutes les petites tares. Beaucoup de saints se sont signalés par de pieuses excentricités, mais les habitudes particulières d'un Benoit Labre, par exemple, ne font pas nécessairement partie de la vie sainte. « Tout n'est pas également saint dans la vie des saints. »

M. Joly étudie ensuite la question si controversée : « La sainteté est-elle une névrose? » Il conclut pour la négative et remarque judicieusement que les phénomènes d'ordre morbide que l'on constate chez les saints, voire même les faits extraordinaires de vue à distance, de révélation, de prophétie, pour admirables qu'ils soient, ne constituent pas la sainteté; ils l'accompagnent sans la constituer; ce qui fait le saint, c'est la vertu, la charité, la vie intérieure. Suit une étude des trois sortes d'extase définies par saint Benoît : l'extase naturelle, l'extase diabolique et l'extase divine. Chez le vrai mystique, chez le saint, l'extase et les autres faits extraordinaires ne sont ni une désagrégation, ni un dédoublement, ni un rétrécissement de la conscience, mais au contraire une évolution dans un sens tout opposé.

En somme, chez le saint, le principal rôle est donné « à la volonté sous la dépendance de l'amour », le rôle de l'imagination est restreint, et ce que le saint demande principalement à son intelligence, c'est de le tourner à aimer. La sainteté grandit par l'usage opiniâtre de la contemplation et de l'oraison, mais il n'en faut pas conclure que le saint soit ennemi de l'action, l'essence de la sainteté étant au contraire de conduire à une vie active. En sorte que le saint résume ainsi en soi les perfections de l'énergie, de l'intelligence et de l'amour. Tel est le résumé de ce que l'auteur appelle « psychologie théorique des saints ».

On voit qu'il ne s'agit pas ici de psychologie expérimentale, et que l'auteur n'a fait aucun appel à la science positive. Bien qu'il soit évidemment adressé à un tout autre public que les lecteurs habituels de la *Revue philosophique*, cet ouvrage pourra cependant plaire à ceux-ci par les remarques ingénieuses et les faits bien choisis dont il est illustré.

ANDRÉ GODFERNAUX.

Fr. Jodl. — LEHRBUCH DER PSYCHOLOGIE. — 1 vol. in-8, 767 p., 1896, Stuttgart.

Le nombre de traités et de manuels de psychologie augmente d'année en année, on peut même dire que presque chaque psychologue écrit maintenant une psychologie; toutes ces psychologies diffèrent complètement les unes des autres : il y en a quelques-unes qui sont exclusivement expérimentales, qui ne rapportent que les faits obtenus par des expériences, telle est par exemple la psychologie de Scripture; d'autres, tout en prenant comme point de départ l'expérience, ne s'y arrêtent pas, mais cherchent à déduire de ces faits expérimentaux des conclusions générales; ces psychologies contiennent déjà bon nombre d'hypothèses et de raisonnements théoriques, mais elles ont l'avantage d'approfondir plus les questions que ne le font les psychologies du premier groupe. A ce second groupe appartiennent par exemple les psychologies de Wundt, Külpe, Titchener, Ziehen, Ebbinghaus, etc.

Dans le troisième groupe de psychologies, l'expérience se trouve reculée, ce sont les raisonnements théoriques de nature métaphysique qui forment la base de ces psychologies; il est vrai que chez beaucoup de psychologues, ces raisonnements théoriques se rattachent à des observations; seulement ces observations sont souvent isolées, elles ne sont pas contrôlées et manquent de précision. Les faits expérimentaux sont rapportés brièvement pour confirmer et appuyer les raisonnements théoriques; mais l'expérience reste toujours comme un complément, elle ne joue qu'un rôle secondaire. Telles sont les psychologies de Höffding et de Sully, et c'est à ce groupe qu'appartient aussi la psychologie de Jodl.

Enfin, un quatrième groupe de psychologies est purement théorique et abstrait, l'expérience n'est presque jamais citée et même l'observation se trouve réduite à un minimum strictement nécessaire; dans ces psychologies, on s'attache surtout aux grands problèmes, tels que le libre arbitre, l'immortalité de l'âme, la causalité psychique, etc., et on cherche à résoudre ces problèmes par des raisonnements métaphysiques, c'est en somme la psychologie classique, qui est encore représentée à l'époque présente par beaucoup de philosophes; nous plaçons dans ce groupe les psychologies de Paul Janet, de Rehmke, de Stout, etc.

La psychologie de Jodl est un système construit sur un plan original, dans lequel la théorie et l'hypothèse constituent le point de départ; les observations faites sur les individus normaux, sur les malades, les enfants et les animaux sont rapportées pour servir d'appui aux théories; une large part est donnée à la linguistique et à la sociologie dans les chapitres sur les rapports du langage et de la pensée, et sur la formation des concepts; enfin, les résultats expérimentaux sont indiqués brièvement, sans détails, dans les chapitres consacrés aux sensations et à la durée des processus psychiques.

Le but poursuivi par l'auteur est de présenter un traité complet de psychologie pour l'enseignement, s'adressant aux étudiants et aux pédagogues, et à ce point de vue cette psychologie à des avantages sur d'autres : elle est, en effet, écrite dans un style très clair et se lit avec beaucoup de facilité; de plus, à la fin de chaque paragraphe se trouve une bibliographie de la question traitée dans ce paragraphe, de sorte que les personnes s'intéressant particulièrement à certaines questions peuvent facilement recourir pour les détails aux mémoires spéciaux.

Le traité de psychologie de Jodl est divisé en deux parties : la première partie générale (168 pages), dans laquelle l'auteur définit la psychologie, indique les méthodes et les sources auxquelles on doit recourir en psychologie, puis il discute la question du rapport de l'âme et du corps et défend un parallélisme entre les processus psychiques et les modifications physiologiques de l'organisme. D'après ce parallélisme, tout processus psychique est en même temps un processus physiologique « neurocérébral », mais le contraire n'a pas lieu, c'est-à-dire à un processus physiologique neurocérébral ne correspond pas nécessairement un processus psychique. Dans une discussion qui suit sur le conscient et l'inconscient, l'auteur proteste avec énergie contre l'admission de processus psychiques inconscients; il cherche à appuyer cette discussion par les observations sur le sommeil et sur les hystériques.

L'étude des conditions de la conscience et des phénomènes conscients conduit l'auteur à admettre qu'il existe trois fonctions principales de la conscience (*Grundfunctionen*) : ce sont les sensations, les sentiments et les tendances; ces fonctions ne sont pas des facultés différentes, ce sont seulement trois formes différentes de la réaction psychique primaire de l'homme (p. 133); ainsi, lorsque dans une excitation psychique nous considérons le côté objectif, le « quoi » (*quid*), nous désignons ce côté par le terme sensation; lorsqu'au contraire, nous portons notre attention sur l'influence produite par l'excitation psychique sur notre état de conscience, c'est-à-dire lorsque nous considérons le « comment » (*quomodo*), nous avons affaire aux sentiments. Enfin, si nous examinons notre réaction envers l'excitation, le « pourquoi » (*quo*), nous avons les tendances. C'est là la base du système de psychologie de Jodl. Mais cette division de tous les phéno-

mènes de la conscience en trois groupes n'est pas la seule proposée par l'auteur, il y a un autre mode de division qui est fondé sur le développement de la conscience. D'après ce deuxième mode de division, tous les phénomènes de la conscience peuvent être divisés en trois catégories : 1° les phénomènes primaires, ce sont les sensations, les sentiments élémentaires qui sont liés aux sensations et les tendances élémentaires, telles que les mouvements volontaires et l'attention sensorielle; 2° les phénomènes secondaires, ce sont les images, les sentiments supérieurs et les actions volontaires; 3° les phénomènes tertiaires, qui sont pour le groupe des sensations l'imagination créatrice, puis les sentiments moraux et esthétiques et la volonté.

Une différence capitale distingue le groupe des sensations des deux autres groupes, c'est que les images et représentations ne peuvent jamais devenir des sensations, tandis que les sentiments secondaires ou tertiaires peuvent se transformer en sentiments primaires et de même aussi les tendances secondaires sont étroitement liées aux tendances primaires et peuvent même se transformer les unes dans les autres.

La deuxième partie de la psychologie de Jodl, partie spéciale, est consacrée au développement du plan que nous venons d'indiquer. L'auteur étudie d'abord les phénomènes primaires, c'est-à-dire les sensations, les sentiments élémentaires et les tendances. Dans l'étude des sensations, il discute le fondement de la psychophysique qui est la mesure quantitative des sensations et il essaie de montrer qu'une telle mesure est impossible.

Il décrit dans cette même partie les différents groupes de sensations; ces descriptions sont très claires, l'auteur indique les résultats expérimentaux, mais il ne parle pas assez des méthodes employées pour ces études expérimentales. Les théories des différentes sensations sont peu discutées, l'auteur se contente d'indiquer les principales et donne quelquefois aussi une théorie originale. La partie consacrée aux sentiments élémentaires est trop courte, l'auteur n'indique pas les résultats expérimentaux obtenus dans ces dernières années sur le pouls, la respiration et le volume des membres. Dans l'étude des phénomènes secondaires, l'auteur consacre des chapitres spéciaux à la mémoire et à la reproduction, à l'association, à l'attention dirigée sur les représentations, aux représentations générales telles que l'idée de temps, d'espace, du moi et du non-moi, puis aux rapports entre le langage et la pensée, entre le mot et le concept; aux raisonnements et à la conclusion. Puis vient l'étude des sentiments secondaires et tertiaires : ce sont les sentiments du comique, les sentiments envers des personnes, et enfin les sentiments esthétiques et sociaux. Il manque dans cette série l'étude des sentiments religieux; mais l'étude des sentiments est chez cet auteur plus complète que dans d'autres psychologies. Enfin, le dernier chapitre est consacré à la volonté.

Nous ne nous sommes pas arrêté sur chacun des chapitres précé-

dents, puisque cela nous aurait entraîné trop loin. Disons en terminant que la psychologie de Jodl peut être recommandée aux commençants, elle embrasse toute la psychologie, aussi bien la partie expérimentale que la partie théorique; seulement il est à regretter que la partie expérimentale soit un peu trop courte.

VICTOR HENRI.

III. — Esthétique.

Vernon Lee et C. Anstruther-Thomson, BEAUTY AND UNIGLESS (*Contemporary Review*).

La *Contemporary Review* a publié récemment sous ce titre, *Le beau et le laid*, une étude qui porte les signatures de Vernon Lee (Miss Paget) et d'Anstruther-Thomson. Cette étude est des plus intéressantes; elle marquera dans l'histoire des théories de l'art, et c'est pourquoi nous en donnons ici un compte rendu avant que les auteurs l'offrent au public, avec d'autres essais du même genre, sous la forme d'un volume.

Quelle est au juste la portée de leur travail? On le comprendra mieux en le mettant à sa vraie place dans l'ordre de recherches où il s'intercale naturellement, afin de montrer comment il complète ou il infirme les doctrines et les méthodes qui prévalent aujourd'hui.

La théorie esthétique du « libre jeu » est généralement admise, en dehors des considérations métaphysiques où Schiller et Kant s'embarrassent quelquefois. Mais ce mot de *jeu* la vicie en quelque manière et lui fait tort. Il a semblé à certains philosophes que cette théorie, par là, condamnait l'art à être inutile, alors que des romanciers et des critiques s'en réclamaient pour prêter à la formule de l'art pour l'art, faussement opposée à celle de l'art utile, une signification extravagante. Il suffit cependant que l'art est un phénomène universel, pour que sa valeur s'en trouve justifiée. Si nous le définissons comme une activité de luxe, les objections qui venaient de la terminologie tombent, et cette conception de l'art explique à la fois son apparition et son développement dans l'histoire : à un surplus de force et de vie sociale a correspondu une dépense de luxe, qui était utile parce qu'elle était l'emploi de cette force et qu'elle tournait nécessairement au profit de l'existence collective.

Si toutefois cette doctrine explique l'origine de l'art, en tant qu'il se rattache au déploiement de l'activité physiologique, elle ne nous dit pas pourquoi cette activité s'est dépensée sous telle ou telle forme; elle ne nous instruit pas sur le pourquoi du *beau* et du *laid*. Des recherches plus spéciales sont exigées pour répondre à cette question. M. Charles Henry, par exemple, s'est appliqué à ramener la beauté des formes à l'aisance des mouvements musculaires. M. Charles Féré a étudié les couleurs et les gestes au point de vue de leur action dyna-

mogénique. Dans tous les laboratoires de psychologie, on institue des expériences qui permettent de noter les variations de la vie organique (pouls, respiration, température, etc.), en des circonstances déterminées. M. Ribot enfin, plus que nul autre, a mis en évidence la part de l'élément moteur dans tous les états sans exception, perceptions, images et même concepts.

Le premier mérite de nos auteurs est d'avoir porté franchement le problème esthétique sur ce terrain nouveau. La thèse où ils s'appuient est celle de Lange et de William James. De même que, selon cette thèse bien connue, mais encore contestée, certaines sensations de mouvements internes peuvent être identifiées avec ce que nous appelons nos états de peine ou de joie, de colère ou de tendresse, de même, selon l'opinion de nos auteurs, les états subjectifs désignés par les mots objectifs *haut*, *large*, *profond*, par les mots plus complexes *rond*, *carré*, *symétrique*, *asymétrique*, et par les autres mots apparentés à ceux-ci, peuvent être réduits au moyen de l'analyse à la connaissance plus ou moins distincte de mouvements du corps variés et diversement localisés. De là une méthode d'observation particulière, dont il faut d'abord préciser l'objet et circonscrire le cadre.

Nos auteurs établissent à cet effet que les éléments constitutifs de toute œuvre d'art, c'est-à-dire les sons, les couleurs, les lignes, sont une chose, et la forme dans laquelle ils entrent une autre chose; qu'ainsi un motif musical garde son dessin quand on en change le ton et même le timbre, et qu'un dessin d'ornement peut être coloré en bleu, en rouge, en vert, sans que le motif pour cela soit altéré. Ils limitent donc leur enquête à l'étude des relations de la *forme* avec les sensations internes. Et ce choix paraît justifié, parce que le problème de la forme est un problème de perception et d'art en même temps.

Comment percevons-nous les formes, quelles portions de notre organisme y participent, voilà maintenant la question à résoudre. — Supposons que l'objet de la perception est un fauteuil. Que se passe-t-il en dehors de la stimulation du sens spécial? Quels phénomènes internes seront le matériel brut de la connaissance esthétique? Les auteurs relèvent les mouvements des yeux, le fonctionnement des poumons, les changements d'équilibre ou le balancement des diverses parties du corps. On objectera, disent-ils, que tous ces phénomènes sont étrangers à la perception de la forme, qu'ils sont une simple réaction résultant de la perception. Mais c'est qu'on accepte alors la perception comme déjà faite et comme explicable, soit par des changements oculaires qui n'y suffisent pas cependant, soit par des changements cérébraux qu'on n'aperçoit point, ou qu'on la réduit à un processus mystérieux. De toute façon, la concomitance est assurée, et, si nous avions le pouvoir de suspendre les phénomènes somatiques, il est probable que nous ne verrions pas la forme du tout.

Ceci étant accordé, la question proprement esthétique est la suivante, à savoir pourquoi la perception s'accompagne de plaisir ou de

déplaisir. Nos auteurs procèdent ici par une série d'expériences où l'objet de la perception est : 1° un mur blanc (c'est le chaos de la forme); 2° un mur badigeonné avec un ton de terre cuite (c'est la confusion de la forme); 3° et 4° deux lignes droites qui forment un angle aigu, puis un triangle (rudiments de forme); 5° une jarre, soit une forme qui est un tout.

En ce dernier cas (je dois abréger et omettre les détails), les caractères physiques principaux sont l'ajustement de la respiration bilatérale et de l'équilibre du corps, porté régulièrement à droite et à gauche, la tension ou l'effort pour « s'élever » et « presser du pied le sol », en même temps que les yeux courent sur le contour symétrique du vase : en somme, une harmonie des mouvements internes, qui répond à notre appréciation intellectuelle que la jarre est un tout harmonieux. Et si cette analyse est exacte, il faudra conclure enfin que *la fonction esthétique est la fonction qui règle la perception de la forme*.

Ceci peut sembler étroit, font remarquer les auteurs. C'est qu'on a pris l'habitude de confondre le phénomène esthétique avec le phénomène d'art et supposé à tort que ce phénomène implique nécessairement la production de quelque ouvrage d'art; qu'on limite en outre la conception de l'art à la création de choses sans utilité. On élargit au contraire l'instinct artistique, on le rehausse, quand on montre ses rapports avec les grandes fonctions physiologiques. L'idée d'art s'attache alors à tout objet fabriqué par l'homme et nous apparait avec sa véritable importance dans la grossière culture primitive. On s'explique comment l'art décoratif a trouvé sans doute son origine dans le plaisir que peut avoir senti quelque homme préhistorique à respirer régulièrement, sans avoir besoin de réadapter ses organes, lorsqu'il traça pour la première fois, sur un os ou dans de l'argile, des lignes à un intervalle régulier les unes des autres.

Mais voici un fait d'observation qui se rattache à la théorie, et qui jette plus de lumière sur toute la suite de ce travail. Il s'agit du bien-être physique que nous donne la vue du paysage, quand nous marchons dans la campagne, au lieu que le sentiment de la troisième dimension est devenu moins vif quand nous sommes au repos, et partant notre sentiment de vivre moins intense. De là vient que nos souvenirs visuels prennent plus de netteté lorsque nous faisons quelque exercice. De là vient aussi la nécessité d'un apprentissage pour réaliser et pour goûter l'œuvre d'art, qui nous veut immobiles. Et c'est pourquoi les vieux maîtres ont eu soin de rendre la vie dans leurs œuvres : elles se meuvent vraiment; compositions picturales et cathédrales ne nous donnent pas l'impression de choses figées.

Considérons en particulier l'architecture, et d'abord l' « architecture des façades », Sainte-Marie-Nouvelle de Florence, par exemple. Grâce à la division tripartite du portail, nos mouvements respiratoires, écrivent les auteurs, se règlent de telle façon que le thorax, tandis que

nous en embrassons l'ensemble, ne s'affaisse pas autant que d'ordinaire dans l'expiration et maintient ainsi en nous un sentiment d'expansion agréable. D'autre part, la solidité de l'édifice produit une sensation de poids et d'écrasement, tandis que les arcs et les lignes montantes éveillent au contraire une sensation de légèreté : elles se contrebalancent et se fondent en une impression de force et d'aisance.

Pénétrons maintenant dans l'intérieur d'une cathédrale. Nous y avons conscience d'un changement subit dans notre manière d'être. L'impression que nous éprouvons en marchant dans la campagne se renouvelle ici et se renforce, grâce à la disposition des bas-côtés, même quand nous demeurons au repos; nous voyons plus large et plus haut, grâce à la voûte. Au sentiment complet des trois dimensions que nous donnent ces admirables édifices du moyen âge correspond enfin un sentiment d'achèvement en nous-mêmes; toute sensation pénible d'isolement, que provoque l'espace illimité, disparaît ici, et c'est une condition de confiance, de sérénité parfaite.

On invoquera sans doute la qualité *émotionnelle* du phénomène esthétique. Elle n'est, selon nos auteurs, que secondaire. Nos émotions proprement humaines ne se confondent pas avec l'émotion fondamentale et peuvent d'ailleurs être éveillées au même degré par des œuvres d'un mérite très inégal, par deux mélodies (je l'ai montré quelque part pour les chants patriotiques), ou par deux monuments, la cathédrale d'Amiens et celle de Cologne, si l'on veut.

Pour la couleur, nos auteurs remarquent également son action sur la respiration. Elle stimule les narines et l'arrière-gorge. Une sensation de couleur appelle presque involontairement un fort mouvement d'inspiration, qui produit un afflux d'air froid dans la cavité buccale, et cet afflux d'air a un effet singulièrement excitant.

Les auteurs font encore, au sujet de la peinture et de la sculpture, cette observation intéressante, que « nous mimons la forme ». Cette circonstance n'est pas négligeable; elle s'applique même à la musique, à la « forme auditive », ainsi qu'ils s'expriment après Gurney et comme je l'ai établi aussi en étudiant la mémoire musicale.

A mon grand regret, j'ai dû appauvrir ces analyses délicates et les rapporter en gros. Ces pages incomplètes suffiront néanmoins à faire comprendre et la méthode et le dessein de nos auteurs. L'observation faite sur soi-même, avec quelque soin qu'on la pratique, n'est pas sans danger d'erreurs; ils le savent, et ne se dissimulent point qu'elle ne saurait suffire. Il appartient maintenant à nos laboratoires d'instituer des expériences plus sûres, où l'attention portée sur le phénomène physiologique ne risque pas d'en troubler l'allure régulière ou d'en faire exagérer l'importance.

En l'état, il me paraît déjà possible d'accueillir avec faveur les deux principales conclusions de ce travail : l'une, que notre plaisir dans l'art nous fait accepter et réclamer même, sans que nous en ayons conscience, une divergence systématique de l'expérience journalière, en

substituant à la réalité, des formes, des mouvements, des suggestions de fonction et de structure complètement irréels, et que cette fidélité aux besoins subjectifs de notre organisme passe pour une fidélité à l'arrangement objectif du monde; l'autre, que, déduction faite du plaisir sensoriel de la couleur et de l'adaptation oculaire, le plaisir esthétique dans l'art est dû à la production d'ajustements de la respiration et de l'équilibre du corps en tant que facteurs de la perception de la forme, ajustements ou adaptations qui exaltent le ton vital et par conséquent sont agréables.

Toutes les difficultés ne sont pas levées cependant, et quelques réserves me semblent nécessaires. D'une part, en ce qui concerne la thèse de James et de Lange, MM. Binet et Courtier ont montré par l'expérience que, dans le cas de la *surprise*, le pouls ne se modifie qu'un certain temps après que l'émotion elle-même s'est produite, et cette thèse si intéressante, sur laquelle se fondent nos auteurs, reste donc sujette à révision. D'autre part, le rôle de la sensibilité vitale a été sans doute trop sacrifié par eux au rôle des mouvements. Prenons un exemple des plus simples. J'avais plaisir, il y a dix ans, à un tel morceau de musique qui me déplaît aujourd'hui; j'admirais telle peinture où mon goût a cessé de s'attacher. Lorsque j'entends cette page musicale ou que je vois ce tableau, que se passe-t-il en moi? Ou bien l'adaptation motrice dont on parle ne serait pas changée, et l'impression esthétique n'en relèverait pas alors absolument; ou plutôt elle s'est modifiée, et ce changement dans les réactions motrices ne peut dépendre que d'une modification de la sensibilité même qu'il resterait à décrire.

Qu'on me permette ici une comparaison avec le sens du goût. Vous donnez à prendre à un enfant un aliment désagréable, comme est l'huile de foie de morue. Aux premiers jours, la sensation physique du corps gras coulant dans la bouche le révolte; l'odeur du liquide l'affecte également et le choque; une grimace significative trahit ce malaise et l'aggrave peut-être jusqu'à la nausée. Mais que l'enfant s'habitue à ce breuvage, l'état nauséeux disparaît avec la grimace, j'entends avec la réaction motrice; mais cette réaction n'a pu changer que par une accoutumance des papilles de la langue et de la muqueuse olfactive, c'est-à-dire à la suite d'une modification survenue dans les centres nerveux correspondants.

Pour la couleur, j'estime aussi qu'il faut tenir compte davantage de l'impression sensorielle. Le plaisir qu'elle nous procure résulte évidemment d'une excitation générale, consécutive à l'excitation locale, et la forme de nos mouvements de respiration et d'équilibre ne fait jamais que la traduire.

Encore une remarque, et je termine. J'ai connu des artistes de valeur que l'architecture ogivale laissait froids; elle a été méconnue aux derniers siècles. C'est donc que l'état du rythme vital qu'on nous dépeint était troublé ou empêché chez eux par des émotions acquises,

par des jugements, etc. Il est certain enfin que le phénomène esthétique accuse de bonne heure des directions assez divergentes, et la diversité dans l'art primitif serait inexplicable si l'on n'admettait des états différents de la sensibilité dans les races humaines, selon les circonstances où elles vivent.

Ces remarques, je me hâte de le dire, n'atteignent pas la doctrine même de Vernon Lee et d'Anstruther-Thomson. Elles la limitent seulement, et je les donne moins à titre d'objection que d'éclaircissement. L'objection, d'ailleurs, ils l'ont prévue; ils sollicitent la critique et nous offrent leur étude avec le désir sincère de la pouvoir compléter. C'est une vue à coup sûr intéressante et neuve que d'avoir cherché le point de départ ou la raison du phénomène esthétique dans un acte élémentaire, et de l'avoir pris, si j'ose dire, à l'état d'indistinction primitive, alors qu'il traduit simplement un besoin vital, qu'il est une expression brute et spontanée de la vie physiologique. L'art, il est vrai, ne tarde pas à se différencier de la pure perception de la forme, et passe bientôt à des manifestations complexes. L'étude des réactions motrices dès lors ne nous suffit plus. Mais on avait négligé jusqu'ici d'en montrer le rôle, qui est certainement considérable; les auteurs gardent le mérite de l'avoir fait les premiers, avec méthode et exactitude.

Lucien Arréat.

IV. — Sociologie.

Antonio Labriola. Essais sur la conception matérialiste de l'histoire. Paris, Giard et Brière, 348 p.

Ce livre a pour objet de dégager le principe de philosophie historique qui est à la base du marxisme, de le soumettre à une élaboration nouvelle, en vue non de le modifier, mais de l'éclairer et de le préciser. Ce principe, c'est que le devenir historique dépend, en dernière analyse, de causes économiques. C'est ce qu'on a appelé le dogme du matérialisme économique. Comme l'auteur croit en trouver la formule la meilleure dans le *Manifeste du parti communiste*, c'est ce document qui sert de thème à son étude. Celle-ci comprend deux parties : la première expose la genèse de la doctrine, la seconde en donne le commentaire. Un appendice contient la traduction du manifeste.

D'ordinaire, l'historien ne voit de la vie sociale que la partie la plus superficielle. Les individus, qui sont les agents de l'histoire, se font des événements auxquels ils participent une certaine représentation. Afin de pouvoir comprendre leur conduite, ils s'imaginent poursuivre tel ou tel but qui leur apparait comme désirable et ils se donnent des raisons pour se prouver à eux-mêmes et, au besoin, pour prouver aux autres que ce but est digne d'être désiré. Or, ce sont ces mobiles et ces raisons que l'historien considère comme ayant été réellement les causes

déterminantes du devenir historique. Si, par exemple, il parvient à découvrir quelle fin les hommes de la Réforme se proposaient d'atteindre, il croit avoir expliqué du même coup comment la Réforme s'est produite. Mais ces explications subjectives sont sans valeur; car les hommes ne voient pas les vrais motifs qui les font agir. Même quand notre conduite est déterminée par des intérêts privés, qui, nous touchant de plus près, sont plus faciles à apercevoir, nous ne distinguons qu'une très petite partie des forces qui nous meuvent, et non les plus importantes. Car les idées, les raisons qui se développent dans la conscience et dont les conflits constituent nos délibératious, tiennent le plus souvent à des états organiques, à des tendances héréditaires, à des habitudes invétérées dont nous n'avons pas le sentiment. A plus forte raison, en est-il ainsi quand nous agissons sous l'influence de causes sociales, qui nous échappent davantage parce qu'elles sont plus lointaines et plus complexes. Luther ne savait pas qu'il était « un moment du devenir du tiers état ». Il croyait travailler pour la gloire du Christ et ne se doutait pas que ses idées et ses actes étaient déterminés par un certain état de la société; que la situation respective des classes nécessitait une transformation des vieilles croyances religieuses. « Tout ce qui est arrivé dans l'histoire est l'œuvre de l'homme; mais ce ne fut que très rarement le résultat d'un choix critique ou d'une volonté raisonnante » (p. 149).

Si donc on veut comprendre le véritable enchaînement des faits, il faut renoncer à cette méthode idéologique. Il faut écarter cette surface des idées pour atteindre les choses profondes qu'elles expriment plus ou moins infidèlement, les forces sous-jacentes d'où elles dérivent. Suivant le mot de l'auteur, « il faut dépouiller les faits historiques de ces enveloppes que les faits eux-mêmes revêtent tandis qu'ils évoluent ». La seule explication rationnelle et objective des événements consiste à retrouver la manière dont ils se sont réellement engendrés, non l'idée que se faisaient de leur genèse les hommes qui en ont été les instruments. C'est cette révolution dans la méthode historique que la conception matérialiste de l'histoire aurait réalisée.

En effet, si l'on procède ainsi, on constate, d'après Marx et ses disciples, que l'évolution sociale a pour source vive l'état où se trouve la technique à chaque moment de l'histoire, c'est-à-dire « les conditions du développement du travail et des instruments qui lui sont appropriés » (p. 239). C'est là ce qui constitue la structure profonde ou, comme dit notre auteur, l'infra-structure économique de la société. Selon que la production est agricole ou industrielle, suivant que les machines employées l'obligent à se concentrer en un petit nombre de grandes entreprises ou, au contraire, en facilitent la dispersion, etc., les rapports entre les classes de producteurs sont déterminés très différemment. Or c'est de ces rapports, c'est-à-dire des frottements, des antithèses de toute sorte, qui résultent de cette organisation, que tout le reste dépend. Et d'abord, l'État est une suite nécessaire de la division

de la société en classes subordonnées les unes aux autres; car l'équilibre ne peut se maintenir entre ces êtres économiquement inégaux que s'il est imposé par la violence et la répression. Tel est le rôle de l'État; c'est un système de forces employées « à garantir ou à perpétuer un mode d'association dont le fondement est une forme de production économique » (p. 223). Ses intérêts se confondent donc avec ceux des classes dirigeantes. De même, le droit n'est jamais « que la défense coutumière, autoritaire ou judiciaire d'un intérêt déterminé » (p. 237); « il n'est que l'expression des intérêts qui ont triomphé » (p. 238) et, par conséquent « il se réduit à l'économie presque immédiatement ». La morale, c'est l'ensemble des inclinations, des habitudes que la vie sociale, suivant la manière dont elle est organisée, développe dans les consciences particulières. Enfin, même les productions de l'art, de la science et de la religion sont toujours en rapport avec des conditions économiques déterminées.

L'intérêt scientifique de ce point de vue, c'est, dit-on, qu'il a pour effet de naturaliser l'histoire. On la naturalise par cela seul que, dans l'explication des faits sociaux, on substitue à ces idéaux inconsistants, à ces fantômes de l'imagination dont on faisait, jusqu'à présent, les moteurs du progrès, des forces définies, réelles, résistantes, à savoir la distribution des hommes en classes, rattachée elle-même à l'état de la technique économique. Mais il faut se garder de confondre cette sociologie naturaliste avec ce qu'on a appelé le darwinisme politique et social. Celui-ci consiste simplement à expliquer le devenir des institutions par les principes et les concepts qui suffisent à l'explication du devenir zoologique. Comme la vie animale se déroule dans un milieu purement physique qu'aucun travail n'a encore modifié, cette philosophie simpliste se trouve donc rendre compte de l'évolution sociale par des causes qui n'ont rien de social, à savoir par les besoins et les appétits qu'on trouve déjà dans l'animalité. Tout autre est, d'après M. Labriola, la théorie qu'il défend. Elle cherche les causes motrices du développement historique, non dans les circonstances cosmiques qui peuvent avoir affecté l'organisme, mais dans le milieu artificiel que le travail des hommes associés a créé de toutes pièces et surajouté à la nature. Elle fait dépendre les phénomènes sociaux non de la faim, de la soif, du désir génésique, etc., mais de l'état où se trouve parvenu l'art humain, des façons de vivre qui en sont résultées, en un mot d'œuvres collectives. Sans doute, à l'origine, les hommes, comme les autres animaux, n'ont eu pour terrain d'action que le milieu naturel. Mais l'histoire n'a pas à remonter jusqu'à cette époque hypothétique, dont nous ne pouvons actuellement nous faire aucune représentation empirique. Elle commence seulement quand un milieu supernaturel est donné, si élémentaire qu'il soit, car c'est seulement alors que commencent à apparaître les phénomènes sociaux; et elle n'a pas à s'occuper de la manière, d'ailleurs indéterminable, dont l'humanité a été amenée à s'élever ainsi au-dessus de la pure nature et à constituer un

monde nouveau. Par conséquent, on peut dire que la méthode du matérialisme économique s'applique à l'histoire tout entière.

De ces principes abstraits le socialisme révolutionnaire découle logiquement. De grands changements se sont produits depuis un siècle dans la technique industrielle; il doit donc en résulter des changements d'égale importance dans l'organisation sociale. Et comme tout ce qui concerne la nature et la forme de la production est fondamental et substantiel, la perturbation qui s'est ainsi produite n'est pas une affection locale, restreinte, que des corrections partielles de notre économie collective peuvent faire cesser. C'est, de toute nécessité, une maladie *totius substantiæ* qui ne peut être guérie que par une transformation radicale de la société. Il faut que tous les vieux cadres soient brisés, que toute la matière sociale soit mise en liberté afin de pouvoir être coulée dans des moules nouveaux.

Tel est le résumé de cet ouvrage que M. Sorel, dans la préface, présente, non sans raison, comme une importante contribution à la littérature socialiste. Sans doute on doit regretter l'extrême diffusion du développement, l'évidente insuffisance de la composition, certaines violences de langage qui sont déplacées dans une discussion scientifique; c'est pourtant, à notre connaissance, un des plus rigoureux efforts qui aient été faits pour ramener la doctrine marxiste à ses concepts élémentaires et pour les approfondir. La pensée ne cherche pas à se dérober, comme il arrive trop souvent, en nuances indécises; elle va droit devant elle, avec une sorte de verdeur. L'auteur n'a d'autre préoccupation que de bien voir le principe de croyances dont il accepte par avance et résolument toutes les conséquences logiques. Aussi cet exposé du système est-il remarquablement propre à en faire ressortir et les vues fécondes et les faiblesses.

Nous croyons féconde cette idée que la vie sociale doit s'expliquer, non par la conception que s'en font ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent à la conscience; et nous pensons aussi que ces causes doivent être recherchées principalement dans la manière dont sont groupés les individus associés. C'est même, nous semble-t-il, à cette condition, et à cette condition seulement, que l'histoire peut devenir une science et que la sociologie, par conséquent, peut exister. Car pour que les représentations collectives soient intelligibles, il faut bien qu'elles viennent de quelque chose et, comme elles ne peuvent pas former un cercle fermé sur lui-même, la source d'où elles dérivent doit se trouver en dehors d'elles. Ou la conscience collective flotte dans le vide, sorte d'absolu irreprésentable, ou elle se rattache au reste du monde par l'intermédiaire d'un substrat dont, par suite, elle dépend. D'un autre côté, de quoi peut se composer ce substrat, sinon des membres de la société, tels qu'ils sont socialement combinés? Cette proposition nous paraît l'évidence même. Seulement, nous ne voyons aucune raison pour la rattacher, comme le fait l'auteur, au mouvement socialiste, dont elle est totalement indépendante. Quant à

nous, nous y sommes arrivé avant d'avoir connu Marx, dont nous n'avons aucunement subi l'influence. C'est que, en effet, cette conception est l'aboutissement logique de tout le mouvement historique et psychologique de ces cinquante dernières années. Depuis longtemps, les historiens se sont aperçus que l'évolution sociale a des causes que les auteurs des événements historiques ne connaissent pas. C'est sous l'influence de ces idées que l'on tend ou à nier ou à restreindre le rôle des grands hommes, que, sous les mouvements littéraires, juridiques, etc., on cherche l'expression d'une pensée collective qu'aucune personnalité définie n'incarne complètement. En même temps et surtout, la psychologie individuelle est venue nous apprendre que la conscience de l'individu ne fait très souvent que refléter l'état sous-jacent de l'organisme; que le cours de nos représentations est déterminé par des causes qui ne sont pas représentées au sujet. Dès lors, il était naturel d'étendre cette conception à la psychologie collective. Mais il ne nous est pas possible d'apercevoir quelle part le triste conflit de classes dont nous sommes actuellement les témoins a pu avoir dans l'élaboration ou dans le développement de cette idée. Sans doute celle-ci est venue à son heure et quand les conditions nécessaires à son apparition furent données. Elle n'était pas possible de tout temps. Mais il s'agit de savoir quelles sont ces conditions; et quand M. Labriola affirme qu'elle a été suscitée « par le développement ample, conscient et continu de la technique moderne, par la suggestion inévitable d'un nouveau monde qui est en train de naître », il énonce comme évidente une thèse que rien ne prouve. Le socialisme a pu utiliser l'idée à son profit; mais il ne l'a pas produite et, surtout, elle ne l'implique pas.

Il est vrai que si, comme le postule notre auteur, cette conception objective de l'histoire ne faisait qu'un avec la doctrine du matérialisme économique, comme celle-ci a certainement des origines socialistes [1], on pourrait croire que la première s'est constituée sous la même influence et s'inspire du même esprit. *Mais cette confusion est dénuée de tout fondement; et il importe de la faire cesser.* Il n'y a aucune solidarité entre ces deux théories, dont la valeur scientifique est singulièrement inégale. Autant il nous paraît vrai que les causes des phénomènes sociaux doivent être recherchées en dehors des représentations individuelles, autant il nous paraît faux qu'elles se ramènent, en dernière instance, à l'état de la technique industrielle et que le facteur économique soit le ressort du progrès.

Sans même opposer au matérialisme économique aucun fait défini, comment ne pas remarquer l'insuffisance des preuves sur lesquelles il repose? Voilà une loi qui a la prétention d'être la clef de l'histoire! Or, pour la démontrer, on se contente de citer quelques faits épars, disjoints, qui ne constituent aucune série méthodique et dont l'interprétation est loin d'être fixée : on allègue le communisme primitif, les luttes

1. Encore que l'économisme orthodoxe ait lui aussi son **matérialisme**.

du patriciat et de la plèbe, du tiers et de la noblesse qu'on explique économiquement. Alors même qu'on aura ajouté à ces rares documents, rapidement passés en revue, quelques exemples empruntés à l'histoire industrielle de l'Angleterre, on n'aura pas réussi à démontrer une généralisation d'une telle ampleur. Le marxisme est, sur ce point, en désaccord avec son propre principe. Il commence par déclarer que la vie sociale dépend de causes qui échappent à la conscience et à la raison raisonnante. Mais alors, pour les atteindre, il doit falloir des procédés aussi détournés et aussi complexes, pour le moins, que ceux qu'emploient les sciences de la nature; toute sorte d'observations, d'expériences, de comparaisons laborieuses doivent être nécessaires pour découvrir isolément quelques-uns de ces facteurs, et sans qu'il puisse être question d'en obtenir actuellement une représentation unitaire. Et voilà que, en un instant, tous ces mystères sont éclaircis et qu'une solution simple est donnée à ces problèmes où l'intelligence humaine paraissait ne pouvoir pénétrer que si difficilement! Dira-t-on que la conception objective, que nous venons d'exposer sommairement, n'est pas davantage prouvée d'une manière adéquate? Rien n'est plus certain. Mais aussi elle ne se propose pas d'assigner aux phénomènes sociaux une origine définie; elle se borne à affirmer qu'ils ont des causes. Car dire qu'ils ont des causes objectives n'a pas d'autre sens, les représentations collectives ne pouvant pas avoir leurs causes ultimes en elles-mêmes. C'est donc simplement un postulat destiné à diriger la recherche, toujours suspect par conséquent; car c'est l'expérience qui doit décider en dernier ressort. C'est une règle de méthode, non une loi dont on soit autorisé à déduire d'importantes conséquences, soit théoriques, soit pratiques.

Non seulement l'hypothèse marxiste n'est pas prouvée, mais elle est contraire à des faits qui paraissent établis. Sociologues et historiens tendent de plus en plus à se rencontrer dans cette affirmation commune que la religion est le plus primitif de tous les phénomènes sociaux. C'est d'elle que sont sorties, par transformations successives, toutes les autres manifestations de l'activité collective, droit, morale, art, science, formes politiques, etc. Dans le principe tout est religieux. Or nous ne connaissons aucun moyen de réduire la religion à l'économie ni aucune tentative pour opérer réellement cette réduction. Nul n'a encore montré sous quelles influences économiques le naturisme était sorti du totémisme, par suite de quelles modifications dans la technique il était devenu ici le monothéisme abstrait de Iahvé, là le polythéisme gréco-latin, et nous doutons fort que jamais on réussisse dans une pareille entreprise. Plus généralement, il est incontestable que, à l'origine, le facteur économique est rudimentaire, alors que la vie religieuse est, au contraire, luxuriante et envahissante. Comment donc pourrait-elle en résulter et n'est-il pas, au contraire, probable que l'économie dépend de la religion beaucoup plus que la seconde de la première?

Il ne faudrait pas, d'ailleurs, pousser les idées qui précèdent jusqu'à

des extrémités où elles perdraient toute vérité. La psycho-physiologie, après avoir signalé dans le substrat organique la base de la vie psychique, a souvent commis la faute de refuser à cette dernière toute réalité; de là est venue la théorie qui réduit la conscience à n'être qu'un épiphénomène. On a perdu de vue que si les représentations dépendent originellement d'états organiques, une fois qu'elles sont constituées, elles sont par cela même des réalités *sui generis*, autonomes, capable d'êtres causes à leur tour et de produire des phénomènes nouveaux. La sociologie doit, avec soin, se garder de la même erreur. Si les différentes formes de l'activité collective ont, elles aussi, leur substrat, et si elles en dérivent en dernière instance, une fois qu'elles sont, elles deviennent, à leur tour, des sources originales d'action, elles ont une efficacité qui leur est propre, elles réagissent sur les causes mêmes dont elles dépendent. Nous sommes donc loin de soutenir que le facteur économique ne soit qu'un épiphénomène : une fois qu'il existe, il a une influence qui lui est spéciale; il peut modifier partiellement le substrat même d'où il résulte. Mais on n'a aucune raison pour le confondre, en quelque sorte, avec ce substrat, et pour en faire quelque chose de particulièrement fondamental. Tout fait croire, au contraire, qu'il est secondaire et dérivé. D'où il suit que les transformations économiques qui se sont produites au cours de ce siècle, la substitution de la grande à la petite industrie, ne nécessitent aucunement un bouleversement et un renouvellement intégral de l'ordre social, et même que le malaise dont peuvent souffrir les sociétés européennes ne doit pas avoir ces transformations pour origine.

ÉMILE DURKHEIM.

A. Loria. — PROBLÈMES SOCIAUX CONTEMPORAINS. 174 pages; Giard et Brière, Paris, 1897.

Cet opuscule contient la traduction de huit leçons publiques données en 1894, à l'Université de Padoue, par le professeur Loria. Il n'est pas inutile de remarquer la destination première de ces pages, si l'on veut porter sur elles un jugement équitable; non seulement on n'y trouvera, comme l'auteur nous le dit lui-même, qu'une simple indication des questions sociales qui nous passionnent, mais les exigences de l'enseignement oral et le désir d'être accessible à tous sans cesser pourtant d'être bref, contribuent à cacher les qualités, ou à exagérer les défauts d'une doctrine souvent paradoxale. Il ne faut pas chercher ici l'ingéniosité d'argumentation et la force de dialectique qui ont frappé les lecteurs de l'*Analisi della Proprieta capitalista*, ou des *Bases économiques de la Constitution sociale*.

Les leçons qui nous occupent traitent de la *question sociale*, de la *liberté*, de la *propriété*, de la *population*, du *socialisme*, du *darwinisme social*, de l'*évolution*, enfin de la *révolution*.

Après avoir affirmé et rapidement établi que la société entière repose

aujourd'hui sur l'économie, et que le problème économique prime tous les autres parce que, l'égalité des droits étant proclamée, l'inégalité des situations subsiste, ou même augmente chaque jour, le célèbre économiste se demande quelle doit être la solution de ce problème, selon quelle méthode et dans quel esprit il convient de le traiter.

L'autorité a d'abord régné partout, et règle au moyen âge l'agriculture, l'industrie, le commerce; mais, suivant une grande loi qui s'applique au monde social comme à la nature entière, et dont la loi du binôme est la formule mathématique, elle s'use et peu à peu fait place à la liberté qui croît jusqu'à la licence, et ne profite alors qu'aux seules classes dirigeantes : c'est ce qui est arrivé dans notre siècle, et dès lors une nouvelle crise est rendue nécessaire; la justice, ou l'égalité, doit devenir la préoccupation essentielle de notre temps, parce qu'elle est le seul moyen de mettre en valeur la liberté, en lui donnant un contenu approprié.

Le grand problème est ainsi celui de la propriété; mais, pendant longtemps, abandonné à la philosophie du droit, il n'a reçu que des solutions métaphysiques sans valeur historique et concrète. La propriété, telle qu'elle existe ou telle qu'elle a existé, ne se fonde ni sur l'occupation, ni sur les besoins, ni sur la personnalité, ni sur le travail, ni sur la loi. La question doit être reprise selon la méthode positive de l'économie scientifique, qui nous en fait connaître l'évolution nécessaire, et par là nous en découvre l'avenir.

Libre au début, tant qu'il est resté des terres vacantes, elle reste, sous cette forme individualiste, peu productive; aussi, dès que le sol est occupé, l'association s'impose; mais elle n'est d'abord obtenue que par la contrainte dans le régime despotique. Faible encore, parce qu'elle est sans ressort propre, elle devient déjà plus féconde lorsque plus tard une minorité violente et hardie s'en empare et crée la propriété capitaliste. Mais celle-ci à son tour est caduque, et ses excès, les protestations qu'elle soulève amèneront enfin l'établissement de l'association libre, qui contient la solution des difficultés de l'heure présente.

Une objection, toutefois, se présente. Malthus a cru pouvoir ériger en nécessité de nature l'antagonisme entre la production et la population; l'une croissant moins vite que l'autre, le déséquilibre social est une fatalité, et l'égalité dans la liberté, une chimère. Mais, en réalité, cette théorie n'était vraie que d'un moment de l'histoire, et sa vérité tenait à un mauvais régime économique. La population n'augmente trop vite que chez les pauvres; et la production peut croître assez rapidement. Le paupérisme vient de ce que les riches ne font pas de leur richesse un emploi suffisamment productif; la propriété capitaliste, par ses accaparements, engendre le paupérisme; aussi, une transformation économique est-elle nécessaire pour résoudre la difficulté.

Mais y a-t-il, comme on le croit généralement, une opposition irréduc-

tible entre les solutions de l'économie et celle du socialisme? Il faut ici distinguer entre le socialisme du passé, qui est utopique et généralement partiel (Platon, le christianisme primitif, le socialisme français après la Révolution : Fourier, Saint-Simon, Proudhon même), et le socialisme allemand, qui devient peu à peu scientifique et intégral avec Marlo, Engels, Rodbertus, Lassalle, et surtout Marx. Marx établit la suprématie du fait économique, la fatalité de l'évolution, dominée par la transformation des instruments de production, la nécessité de rendre la production collective. Ainsi, tout en aboutissant à des conclusions contestables, il pose des principes solides sur des bases vraiment scientifiques, et rapproche singulièrement le socialisme de l'économie. Les socialistes sont, vis-à-vis de la science, comme une légion irrégulière, parfois téméraire en ses entreprises, mais toujours utile.

Il est vrai qu'on invoque souvent la science, et Darwin, en particulier, pour exclure toute action de l'État, et proclamer le laisser-faire, sous le prétexte que la nature se chargerait elle-même d'assurer le triomphe des meilleurs. C'est là une erreur résultant d'une confusion que Darwin n'a pas commise. La lutte pour la vie entre espèces différentes n'est pas semblable à la lutte économique entre individus de même espèce; et la lutte des capitalistes et des travailleurs ressemble plutôt à celle du parasite contre l'être dont il se nourrit. Ici les meilleurs ne l'emportent pas, bien au contraire. Et il faut voir dans cette condition un signe de la supériorité de l'homme qui ne peut progresser qu'en agissant sur lui-même, pour s'élever de l'égoïsme à l'altruisme.

L'idée d'évolution, bien comprise, n'exclut donc point l'action, et c'est cette idée qui domine et doit renouveler l'économie sociale. La cause générale de l'évolution est biologique; c'est l'accroissement de la population. Mais il ne faut pas s'en tenir à la détermination de cette cause profonde : car alors on ne différencie pas la science sociale, et on tombe dans des erreurs semblables à celles que nous présente la sociologie de Spencer. Une analyse plus exacte nous montrera dans une conséquence économique de l'action de cette cause la condition déterminante de toutes les transformations sociales. Quand la population augmente, il devient nécessaire d'occuper un sol plus étendu, des terres moins fertiles, et par suite de trouver le moyen d'en utiliser plus complètement les ressources. Ainsi s'est fait le passage de l'économie collective à l'économie à esclaves, puis à l'économie servile, enfin au salariat, qui disparaîtra à son tour dans une crise finale, comme tous les systèmes qui l'ont précédé.

Ces crises sont les révolutions, dont la nécessité résulte du déséquilibre croissant dans le régime établi, de l'avidité des classes dirigeantes, et de leur inconscience; il est facile de voir que toutes ces causes existent aujourd'hui; et la révolution nous menace. Toutefois, une réforme pourrait suffire, à condition qu'on la voulût; et il est des

raisons d'espérer qu'on la voudra, soit parce que les classes dominantes sont divisées entre elles, et que dans leurs luttes la propriété foncière et la propriété mobilière, les conservateurs et les libéraux achètent successivement par des concessions le concours des masses; soit surtout parce que la science économique se constitue, et, découvrant les fatalités de l'évolution, dispose les riches à céder dans le présent, pour éviter une révolution qui, sans cela, serait inévitable, et pour sauvegarder l'avenir, en atténuant la crise qui se prépare.

Ce n'est là sans doute qu'une espérance; mais, fût-elle déçue, chercher à la réaliser n'en serait pas moins le vrai moyen d'élever l'homme et de l'ennoblir; il n'en faut pas davantage pour que l'homme de bonne volonté désire se vouer à une tâche aussi belle.

L'intention manifeste de Loria, dans ces leçons, est d'établir la primauté du problème économique, et par là d'appliquer à la science sociale une méthode d'analyse objective, qu'il lui plaît d'appeler matérialiste. Aussi affirme-t-il la fatalité de l'évolution des sociétés. Mais il ne suit pas jusqu'au bout la doctrine de Marx, ou du moins le marxisme traditionnel, et il incline vers une conception moins autoritaire; l'avenir lui paraît être à l'association libre, qui n'exclut pas la propriété privée du travailleur : aucune critique, dit-il, ne saurait atteindre celle-ci.

En revanche, il est en parfait accord avec les collectivistes dans la critique de la propriété capitaliste; il n'y voit qu'un moment de l'évolution, et proclame la nécessité de la crise qui la détruira. Seulement il fait dépendre cette crise, et toutes celles qui se sont déjà produites dans le passé, non plus de la transformation des instruments de production, mais d'une cause première biologique, l'accroissement de la population, qui, jointe à l'occupation de tout le sol disponible, entraine à de certains intervalles, le renouvellement du système économique tout entier.

Toutes les fois qu'il se sépare de Marx sur un point important, c'est, à ce qu'il semble, pour chercher une solution moins désolante des difficultés du présent; et cet optimisme affaiblit parfois la rigueur logique de sa doctrine, tout en y mêlant peut-être une plus large part de vérité.

Cependant, on a trop souvent encore, en le lisant, l'impression que la complexité du réel est sacrifiée à la construction d'une théorie logiquement rigoureuse mais simple à l'excès; Loria n'échappe pas toujours à un défaut qui n'est que trop fréquent non seulement chez les socialistes, mais chez les économistes orthodoxes.

Les raisonnements qu'il fait peuvent, dans bien des cas, se résumer ainsi : telle théorie ne tient pas compte d'un des éléments de la question; elle est fausse; construisons une théorie nouvelle avec cet élément tout seul, et nous aurons la vérité. Par exemple, le travail n'est pas le principe explicatif de la propriété capitaliste; il faut donc expliquer cette propriété par une autre cause qui ne soit pas le travail, par

exemple par l'usurpation d'une minorité audacieuse, en vue de réaliser un mode de production associée, plus fécond que ceux qui existaient auparavant. On découvre aisément le sophisme. Si la propriété, telle qu'elle existe ne peut s'expliquer par le travail, c'est que le travail n'en est pas l'unique origine; mais de là résulte-t-il que le travail n'y soit pour rien? Et d'autre part, la théorie de Loria résisterait-elle, à son tour, à une critique de même sorte? cette critique n'est pas même tentée. Loria nous répondrait peut-être que la propriété capitaliste est, à ses yeux, par définition même, cette propriété usurpée, dont l'accaparement est la loi. Mais c'est précisément cette substitution de définitions limitatives à des réalités beaucoup plus compliquées, qui nous paraît être un procédé arbitraire et dangereux. Il y a loin de la propriété existante à la propriété capitaliste ainsi définie; et la conception qu'il suppose réalisée dans les faits ne l'est qu'en partie; s'il faut la combattre, c'est d'abord sur le terrain psychologique et moral. Le propriétaire et le capitaliste affirmeront en théorie leur droit à abuser plus souvent qu'ils n'en useront dans la pratique. Nous ne méconnaissons pas le danger de cette disposition; mais en la supposant pleinement réalisée, matérialisée, et seule dirigeante, on l'exagère, on risque de créer de nouveaux périls, au moins aussi graves.

Cet abus de constructions purement dialectiques, on le retrouve dans les vues de Loria sur le passé, qu'il reconstitue *a priori*, en confirmant parfois ses conceptions par quelques exemples qu'il est toujours facile de découvrir au service de toutes les thèses. Ainsi, le régime primitif de la propriété fut, d'après Loria, la terre libre : comment le prouve-t-il? C'est que « nul n'est disposé à travailler pour un autre quand il peut s'établir à son compte sur un terrain sans valeur ». Il ne s'agit guère ici que d'une simple fiction historique; mais cette fiction est, de plus, une grave invraisemblance psychologique : l'homme a-t-il jamais, a-t-il surtout *naturellement* la connaissance *a priori* du degré de productivité des terres encore libres? a-t-il le désir d'être à lui seul son propre maître? et, s'il a ce désir, est-il toujours en mesure de le réaliser? La poursuite de l'intérêt individuel n'est pas la base première de la mentalité, mais le produit forcément tardif d'une réflexion déjà mûre, d'une volonté déjà forte, et d'autant plus rare.

Il ne s'agit pas là d'une erreur isolée : la méthode est constante. L'histoire sociale, vue à travers les principes et l'idéal de l'auteur, paraît souvent bien étrange : tout progrès y est dérivé de l'accroissement de la population comme cause biologique fondamentale, joint à la recherche des moyens de subsistance, comme condition économique première. C'est avec raison, sans doute, que Loria critique les théories purement biologiques, ou celles qui oublient, au contraire, que les lois de la vie ont leur part dans l'évolution des sociétés. Mais se contenter, comme il le fait, d'ajouter au fondement biologique un ressort économique, c'est non seulement rétrécir le champ de la mentalité humaine, mais intervertir aussi l'ordre vrai de développement des fonctions

mentales, en attribuant la première place à la conscience réfléchie, à l'individualité déjà formée et capable de s'affirmer. Cette erreur, qui est celle de Loria, est d'ailleurs celle de presque toutes les conceptions économiques de la société, quelle que soit leur tendance : l'individualité y est prise comme un absolu, qu'il faut seule poser au point de départ et retrouver encore seule, quand on arrive au but. Une psychologie plus complète, et une critique plus attentive des illusions qui dépendent de notre état présent nous y montrerait plutôt un moyen terme d'existence relative, dont il faut tenir moins de compte, à mesure qu'on veut remonter plus près des origines, et qu'on ne retient qu'en le transformant, en le dépassant aussi, lorsqu'on cherche à fixer le sens profond de ses aspirations vers un avenir meilleur.

Les théories de Loria nous sont un exemple nouveau de la liaison naturelle qui existe entre une conception qui exagère le rôle de la réflexion abstraite, et l'objectivisme ou le matérialisme. Selon ces principes, l'homme est conduit par des lois fatales, il ne peut échapper aux crises que la nature a disposées au cours de son évolution. La violence, toutefois, répugne à Loria; et son optimisme lui donne de l'homme une idée meilleure que celle qui résulterait de ses principes.

L'homme, dans le passé, a été égoïste; il l'est aujourd'hui encore; mais pourquoi ne deviendrait-il pas altruiste? Il a obéi à la fatalité; il doit désormais avoir un idéal de justice; et, prenant connaissance des lois de l'évolution, la régulariser, en se transformant pour s'y adapter. Loria sort ainsi du matérialisme, et fait très large la part de l'idée. Si l'homme peut agir sur soi, il n'est pas un instrument aux mains de la nature; le problème social n'est plus purement économique; il devient psychologique et moral. L'idéal dont il s'agit est sans doute un idéal un peu étroit, qui n'a d'autre objet que le perfectionnement des fins économiques; c'est une forme dont l'économie fournit toujours la matière; et de nouveau on pourrait ici instituer contre Loria une discussion de philosophie générale. Mais ce n'en est pas moins un idéal; et nous ne voyons pas que cette conception s'accorde avec les principes et la méthode de l'auteur.

Des trois principes qu'il attribuait à Marx, Loria faisait des réserves sur le dernier, c'est-à-dire sur le collectivisme autoritaire, et acceptait expressément les deux autres, la priorité de l'économie, la fatalité de l'évolution; si nous le suivons dans ses conclusions, nous voyons maintenant qu'il en vient peu à peu à une position qui implique le rejet de ces deux derniers principes; et nous estimons que cette position est plus vraie que l'autre; mais aussi Loria tombe par là dans un défaut qu'il a lui-même relevé chez ceux qui veulent à tout prix, en dépit des différences, maintenir dans la science sociale l'idée biologique de la lutte pour la vie. Il conserve le langage de l'économie matérialiste; mais il modifie le sens des mots, place l'idéal de justice dans l'intérêt lui-même; et cette façon de procéder, qui n'a guère d'utilité, l'expose à bien des équivoques et à bien des erreurs.

La cause de tous ces défauts, c'est peut-être qu'il veut édifier un système, et qu'il n'est de systèmes tout à fait précis, dans leurs formules, que des systèmes objectivistes. Les systématiques peuvent bien critiquer d'autres systématiques; mais, faute de savoir se critiquer eux-mêmes, ils diminuent, en les élevant à l'absolu, la valeur des observations justes qu'ils ont pu faire; et, peu propres à l'action, ils élèvent des obstacles nouveaux devant les réformes utiles, au lieu d'aplanir le terrain et de faciliter les solutions. Les purs logiciens n'ont guère dans la vie plus d'utilité que les sceptiques qui, relevant l'insuffisance de tous les systèmes, concluent à l'indifférence et au laisser faire. Ce qui vaudrait mieux, ce serait de ne pas perdre le sens de la réalité vivante et agissante; et il ne faudrait alors ni supprimer l'idéal, ou tourner en idéal une donnée objective, ni transformer un idéal en réalité acquise; il faudrait se rendre compte qu'en toute question sociale il est des éléments définissables, ceux qui en sont la base objective, consolidée dans le passé, et d'autres qui ne comportent qu'une approximation indéfinie, ceux-ci constituant la part d'idéalité du problème. Il faudrait bien voir aussi que la distinction complète des uns et des autres est plus analytique que réelle, et que, par suite, les solutions restent toujours ouvertes, qu'elles sont progressives, qu'une formule, un système ne suffisent jamais à les exprimer ; et que la liberté d'un esprit, qui n'est pas dupe des mots, la ferme et constante volonté d'ajouter toujours au savoir acquis, d'adapter sans cesse, et le mieux possible, les idées directrices aux conditions complexes de l'action, constituent le complément nécessaire de la dialectique la plus rigoureuse et la plus forte, comme de l'observation la plus pénétrante et la plus juste.

MARCEL BERNÈS.

G. Goyau, AUTOUR DU CATHOLICISME SOCIAL. In-12, Librairie Académique, Perrin et Cie.

Ce livre est un recueil d'articles parus dans la *Quinzaine*. M. Goyau l'historien du Vatican, l'auteur érudit et pénétrant d'études sur l'Allemagne, se montre ici homme de parti et même de parti pris et presque de combat. Soit qu'il démontre à M. Zola son incompétence dans les choses d'église, soit qu'il oppose à la crise de Jouffroy la conversion inverse du cardinal Manning, ou qu'il tente d'amener M. Bourgeois, théoricien de la solidarité physique, au dogme plus fécond de la réversibilité des mérites et de la solidarité mystique, c'est dans le catholicisme social qu'il trouve la clef de tous les problèmes, c'est le catholicisme social qu'il voit triompher à l'aurore du XXe siècle, et il sonne la dernière charge avec un optimisme robuste. Comme il est impossible de résumer ces chroniques diverses par les sujets essayons d'y saisir quelques traits essentiels de la doctrine dont le jeune écrivain s'est constitué l'apôtre.

Cette doctrine revendique d'abord pour elle l'orthodoxie la plus

authentique. M. Goyau sépare avec quelque dédain le catholicisme social du néo-catholicisme. Celui-ci, de tendances libérales et sentimentales, cherche à réconcilier par des compromis vagues les gentils avec l'Église, « il se tient au seuil de la grande Église; il alterne ses colloques entre ceux qui sont dans l'édifice et ceux qui sont au dehors; il conjure les premiers de laisser les portes ouvertes, tout au moins entre-bâillées; il conjure les seconds de faire quelques pas vers le parvis : peu s'en faut même qu'il ne les pousse (p. 13). — Au contraire les premiers représentants en France du catholicisme social, M. le comte de Mun et ses amis, inaugurèrent leur mouvement au nom du Syllabus, et si l'église romaine en ces dernières années s'est rapprochée des masses, ce n'est pas en s'aventurant témérairement vers un *catholicisme nouveau*, mais bien au contraire par une sorte de retraite vers le moyen âge (p. 12). — Ce n'est, en effet, que par son absolutisme que l'Église peut être un *gouvernement*; par là qu'elle séduit M. Brunetière après le cardinal Manning; par là qu'elle offre un asile à la pensée « qui lasse d'elle-même, presque rassasiée d'elle-même, finit, à proprement parler, par perdre connaissance à force de vouloir se créer à elle-même sa propre connaissance »; par là enfin qu'elle peut, par l'unité de son empire sur les âmes, les amener à la justice sociale. Léon XIII a été préparé par l'intransigeance de Pie IX et ne la contredit pas (p. 36); ce qui a manqué à Lamennais et aux rédacteurs de l'*Avenir*, les précurseurs de M. de Mun, ce fut la correction théologique.

Donc « le catholicisme social est un catholicisme intégral »; seul le catholicisme intégralement appliqué peut résoudre la question sociale ». Mais comment doit s'exercer son action? sur ce point quelques exemples, relatés par M. Goyau, sont significatifs. Ces exemples sont fournis par les tentatives d'humbles desservants de campagne. C'est ainsi que le curé de La Vieille-Loye fonde une coopérative et sauve les âmes en même temps que les corps, puisque « maintenant une trentaine d'hommes, les trois quarts des femmes et presque toute la jeunesse remplissent le devoir pascal ».

Mais plus caractéristique ce qui s'est passé dans la petite commune de Montligeon. Les habitants, des tisserands, étaient ruinés par les machines. L'abbé Buguet, curé de la paroisse, tente de faire fabriquer des gants, des dentelles. La grande industrie triomphe toujours de son zèle charitable. Alors, réfléchissant avec simplicité que « sur terre on n'est pas toujours sûr de faire le bien et qu'en s'intéressant au purgatoire on est toujours sûr d'en faire », il fonde l'*Association de la Chapelle-Montligeon pour la délivrance des âmes délaissées du purgatoire*. L'association compte 6 314 300 associés, l'abbé Buguet est à la tête d'une sorte de saint ministère qui, en 1896, a reçu la demande de 135 000 messes et ce commerce mystique a donné la prospérité à la commune déshéritée, en même temps « qu'il répond à merveille aux délicatesses et aux soucis de l'âme contemporaine ».

Bref, une idée essentielle du catholicisme social c'est que le prêtre, au lieu de rester un simple « fonctionnaire », doit assumer un rôle social et administrer les intérêts matériels en même temps que diriger les âmes.

Mais quels doivent être les principes directeurs de la réorganisation sociale. C'est l'Écriture, interprétée par l'Église, qui fournit les maximes fondamentales, lesquelles ne sont autres que des ordres de Dieu. Voici les *textes essentiels*. « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front » (Genèse). — « Que celui qui ne travaille pas ne mange pas » (saint Paul). — « Les biens sont communs à tous quant à l'usage » (saint Thomas).

Ces textes paraîtront peut-être un peu éloignés de la réalité sociale. Dieu ne descend pas aux détails de l'économie politique.

Le catholicisme social a-t-il donc un programme général de réformes économiques? Pas encore, semble-t-il. M. Goyau emprunte aux socialistes leur mépris de l'économie orthodoxe et il éprouve de la joie à plaindre M. Yves Guyot de la disgrâce qui accable son libéralisme, mais d'autre part il ne paraît pas vouloir des doctrines collectivistes : « Nécessité, dit-il, de la propriété pour empêcher l'indivision chaotique des biens de la terre ».

Des congrès catholiques se sont réunis récemment, à Padoue pour l'Italie, à Lyon pour la France. Les congressistes de Lyon ont repris l'idée chère à M. de Mun, d'un système de représentation professionnelle; ils ont abordé l'examen du *capitalisme*. « Entendant sous ce mot un régime fondé sur la productivité de l'argent en tant qu'argent, ils ont déclaré reconnaître dans ce régime la forme moderne de l'*usuria vorax*; ils ont demandé à l'État de réprimer toutes les manifestations de cette usure et toutes les oppressions qui pèsent sur les faibles. » Donc, pas encore de programme très systématique et très défini; rien de bien révolutionnaire, ni qui mérite de donner beaucoup de chagrin à M. Yves Guyot.

Pour conclure : le catholicisme social, tel que le décrit M. Goyau, est le rêve d'une théocratie. Ce qu'il appelle « la reconstruction chrétienne de la société » serait l'administration spirituelle et politique de la société par les ministres de Dieu, interprètes de ses décrets : « La vieille religion, non plus cantonnée dans la conscience individuelle, mais devenue directrice de la conscience sociale ». Il plaira sans doute plus à M. Goyau de voir constater l'intransigeance de sa foi que d'entendre louer les ressources remarquables de son talent de polémiste.

F. PÉCAUT.

Gaston Donnet. De l'action. Paris, Fischbacher, 1897.

M. G. Donnet fait un effort méritoire pour arracher notre jeunesse aux doctrines d'oisiveté, aux idolâtries mesquines, aux illusions énervantes qui florissent aujourd'hui sous les noms divers d'esthétisme, de tolstoïsme, etc. Il ne ménage les vérités ni aux journalistes à la

façon des Mirbeau, ni aux dilettantes à la Renan, « ce charmant et faux esprit ». Il ne se laisse pas séduire davantage aux révoltes sans réflexion qui s'appellent l'anarchie, le communisme, ou même l'antisémitisme. Ce qu'il nous faut, dit-il, c'est lutter pied à pied contre l'indifférence, « refaire ces âmes qui ne vibrent plus, ne sentent plus ». Il n'est pas un incroyant; mais il écrit : « C'est une foi jeune que nous voulons, — une foi sans subtilités de théologie, sans ratiocinations scolastiques, sans hypostase, sans transubstantiation, sans formules ésotériques de culte... Une nouvelle Bible qui nous laisse enfin aimer la vie — et par conséquent Dieu qui a créé la vie — une nouvelle formule de Credo qui revendique pour tout homme le droit d'être heureux ici-bas... » De l'action! Telle est la formule simple de M. Donnet; il la proclame avec un bel entrain de jeunesse, et certainement il n'est pas d'autre mot d'ordre pour rallier les volontés. L'action pratique, l'action productive, bien entendu. Encore faut-il que le système de gouvernement et d'éducation dominant dans un pays n'entrave pas ou ne fasse point dévier l'énergie des individus. J'ignore si M. Donnet a su voir encore les vices de l'instruction et de l'éducation en France; qu'il cherche là une des causes majeures de nos malheurs, il l'y trouvera.

L. Arréat.

Laviosa. La filosofia scientifica del diritto in Inghilterra. Parte I. — 1 vol. in 8, 850 p. Turin, Clausen, 1897.

M. Laviosa n'a pas étudié la philosophie du droit en Angleterre pour faire œuvre de pure érudition. Il est convaincu que cette étude doit être renouvelée par la méthode sociologique, et que les sociologues qui tentent aujourd'hui de rendre compte des faits juridiques et de l'idée de droit poursuivent une tâche déjà ébauchée depuis longtemps. Tandis que sur le Continent prévalait en droit la méthode cartésienne, la construction dogmatique, caractérisée aussi bien par le dédain des faits que par le radicalisme des conclusions, l'Angleterre était fidèle, en ce domaine comme en d'autres, à l'esprit de Bacon. Hobbes, Locke Shaftesbury, Butler, Mandeville et Hume, étudiaient l'homme avec une méthode psychologique de plus en plus précise. Sans doute chez les premiers la conception atomique de la société prévaut encore, mais la conception organique, s'introduit ensuite, timidement chez Shaftesbury et Mandeville, hardiment chez Hume. Le livre de l'auteur doit avoir une suite; il nous fait déjà savoir qu'il se ralliera aux conceptions de Spencer.

Le parti pris de l'auteur n'exclut pas une érudition consciencieuse. Il découvre chez Hobbes une psychologie des passions qui semble bien être le modèle de celle de Descartes, et surtout de celle de Spinosa; il rend leur relief aux figures un peu effacées de Shaftesbury et Rutler. Enfin il montre avec sagacité que la morale de Hume est contenue moins dans ses *Essais de morale* que dans son *Traité de la nature humaine*, d'où résulte l'élimination de toute morale rationnelle. Les

textes sont étudiés de près, et on trouve ce luxe de citations qui est la probité d'une œuvre de ce genre.

Néanmoins, et bien que nous partagions entièrement les vues principales de l'auteur et que nous croyions à l'aptitude de la sociologie positive à créer sans sortir de la relativité une doctrine du devoir, nous ne pouvons nous défendre de lui adresser une double critique.

L'auteur tend à confirmer une équivoque nuisible à notre avis au crédit de la science sociale : savoir la confusion de la méthode expérimentale en morale et de l'empirisme utilitaire. Cette confusion est l'œuvre des penseurs de l'Angleterre, mais on constate chez eux au XIXe siècle un sérieux effort pour l'écarter. A notre avis, cette équivoque est due à ce que les seules sciences applicables à l'explication de l'homme moral étaient d'abord une psychologie entièrement dominée par l'associationnisme et plus tard l'économie politique de Manchester : M. Émile Durkheim a établi mieux que je ne saurais le faire à quel point cette méthode est précisément l'opposé de celle du sociologue conscient. L'utilitarisme ne rendra jamais compte de la moindre règle juridique, et surtout il ne saura expliquer les règles anciennes, celles dont le droit actuel dérive, grâce à une série de transformations.

Ayant identifié la philosophie scientifique du droit à l'empirisme anglais, M. Laviosa est amené à faire violence assez gravement aux données historiques qu'il analyse. Son livre est le développement d'une antithèse dont voici l'abrégé : à l'Angleterre le dépôt de la méthode scientifique, au continent la construction arbitraire au service des passions de parti, et notamment le contractualisme et le droit naturel. Qu'un Italien ait oublié le rôle de l'auteur du *De Constantia philologiæ* et de la *Scienza nuova* et ait ainsi sacrifié à l'Angleterre le génie solitaire qui initia l'Europe à l'usage de la méthode historique et philologique en droit, c'est déjà surprenant. Mais qu'on ait pu étudier l'histoire du droit en Angleterre sans mentionner l'influence de Montesquieu, voilà qui est plus étrange encore. Si M. Laviosa avait fait figurer Blackstone sur sa liste, il eût vu que même avant Comte un continental avait pu expliquer à des Anglais l'origine et le sens de leurs propres institutions. C'est que, pour la thèse de M. Laviosa, Montesquieu était plus gênant encore que Vico. Ce dernier ne fut pas suivi, mais Montesquieu créa le droit comparé en Europe. On l'a montré : c'est lui qui a ébauché la méthode sociologique en créant, d'après l'analyse du droit pénal, la théorie des grands types sociaux.

L'expérience politique a modéré en Angleterre l'intempérance philosophique dans le domaine du droit ; l'anarchie révolutionnaire a exagéré cette intempérance sur le continent, mais l'ébauche de la philosophie scientifique du droit est due à un Français et à un Italien. C'est peut-être que la cartésianisme ne proscrit pas la science expérimentale comme le croit M. Laviosa. GASTON RICHARD.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

American Journal of Psychology.

Octobre 1896 à avril 1897.

J. Hamelin : *Attention et distraction* (p. 3-66). — Cette étude bien documentée traite surtout des difficultés que présentent les théories de l'attention et des résultats donnés par son étude indirecte sous l'influence de la distraction. L'auteur parle d'abord rapidement des théories physiologiques de l'attention, considérée par les uns comme un phénomène d'inhibition, et par d'autres comme le résultat d'une suractivité [1]. Vient ensuite l'examen des théories psychologiques de l'attention, classées en trois groupes : 1° celle de Ribot; 2° celle de Marillier et Bastian; 3° celle qui explique l'attention par des phénomènes moteurs et des phénomènes sensitifs. Cette théorie du moyen terme est surtout représentée par Waller. Ces explications, dont la dernière surtout est intimement liée à la théorie du sens musculaire, appelaient une série d'expériences de vérification : l'auteur examine d'abord les théories, et discute ensuite les expériences. Il s'attache surtout à celles de Münsterberg, dont il a repris les plus importantes. On sait que ces expériences consistent surtout à faire varier l'attention par des causes de distraction et à suivre, autant que possible, ses oscillations. C'est, en quelque sorte, écraser peu à peu l'attention, comme on écrase le pouls sous un certain poids pour voir dans quelle mesure il résiste à une surcharge connue. Les moyens employés sont tantôt le travail mental (calcul de tête, etc.) et tantôt une distraction extérieure (bruit, sensation lumineuse, etc.). L'auteur discute la valeur de ces divers procédés, et conclut avec raison que rien n'assure que les distractions ainsi obtenues ne sont pas simplement *momentanées*, laissant des rémissions, des intermittences de distraction pendant lesquelles l'attention peut rapidement se ressaisir en échappant d'un éclair à la cause de distraction. Il faudrait, pour éviter cette cause d'erreur, des moyens d'investigation qui nous manquent jusqu'à présent surtout pour l'appréciation du temps. L'auteur conclut que les résultats obtenus sont négatifs : c'est trop oublier l'apport des examens psychologiques, et même la valeur de quelques recherches de laboratoire sur une question trop complexe pour être si tôt résolue au point de vue physiologique.

1. Parmi les rares données précises sur les bases physiologiques de l'attention, l'auteur aurait pu mentionner les recherches de Delabarre sur les modifications de la respiration, etc.

C. Scott : *La vieillesse et la mort* (p. 67-122). — L'auteur fait d'abord l'historique des diverses théories scientifiques sur la vieillesse et des idées concernant son retentissement sur l'intelligence. Il donne ensuite les résultats d'une enquête par questionnaire sur des adultes et des enfants, afin de connaitre leurs idées sur la vieillesse, la vie, la mort, la vie future.

Cette enquête a donné des résultats assez précis : elle a permis surtout de suivre les modifications que présentent les idées ci-dessus aux diverses périodes de notre développement physique et moral. Elles apparaissent ordinairement autour de la cinquième année et se transforment vers la quinzième et la vingtième année.

Stanley Hall : *Étude des peurs* (p. 148-249). — L'auteur consacre un long article au dépouillement des réponses à un questionnaire sur les peurs. Après avoir classé les différentes formes de peurs, il cite les exemples qui lui en ont été donnés et cherche dans la préhistoire les origines de chacune d'elles. Sur 6455 exemples de peur, 996 ont été provoquées par des phénomènes célestes, 1167 par le feu, l'eau, la mort, etc., 2075 par des êtres vivants (animaux ou personnes) et 799 par l'obscurité, les fantômes, etc. Le nombre des peurs est, chez la femme, une fois plus grand que chez l'homme : et c'est ordinairement vers la puberté que les peurs sont le plus nombreuses et le plus tenaces. — En terminant, M. S. Hall demande que de nouvelles recherches, plus complètes encore, soient poursuivies dans ce sens, et il insiste, avec raison, sur l'importance de l'étude de la peur qui tient une si grande place dans nos sentiments.

S. Parrish : *Localisation des contacts par les mouvements vers le point touché* (p. 250-267). — Il s'agit de déterminer l'exactitude de la localisation, quand on ne permet pas au sujet de toucher du doigt l'endroit où il a senti le contact — et d'apprécier l'influence de l'image visuelle sur cette localisation. Pour cela, on marque au charbon un point situé à la face interne du bras, près du poignet, et l'on demande au sujet d'indiquer, sans le toucher, ce point (que d'ailleurs il ne peut voir). — Les expériences destinées à vérifier les résultats publiés par M. Pillsbury étaient divisées en trois séries : dans l'une, le sujet devait se figurer aussi exactement que possible le point touché ; dans l'autre, il s'attachait au contraire à retrouver ce point en éloignant absolument toute image visuelle ; enfin la dernière série se distinguait en ce que le sujet, après avoir fixé les yeux sur le point touché, les fermait ensuite et essayait de retrouver exactement ce point. Ce dispositif est un peu compliqué, et par conséquent difficile à manier : tel qu'il l'employait, l'auteur en obtient les résultats suivants, en opérant sur les deux bras :

1° La localisation tend constamment à se rapprocher du poignet : cela tiendrait à ce que les mouvements de flexion paraissent toujours plus amples et ceux d'extension plus courts qu'en réalité. Cette apparence provient, d'après M. Parrish, d'une différence entre les sensations

musculaires accompagnant ces deux mouvements qui résultent du jeu de muscles différents : la somme de sensations musculaires serait plus grande dans la flexion. (Mais on peut demander si nous apprécions l'amplitude de nos mouvements d'après l'effort seul, ou d'après l'effort *et* le temps).

2° L'intervention de l'image visuelle affaiblit ce déplacement; la main droite l'amplifie toujours plus que la gauche.

E. STARBUCH : *Recherches sur les conversions* (p. 268-308). C'est une étude analogue à celle de M. Leuba : l'auteur a envoyé un questionnaire qui a provoqué 137 réponses positives. Il a constaté ainsi que les hommes se convertissent de préférence vers la quinzième année et les femmes vers la treizième, d'où il conclut que la conversion se produit de préférence aux époques où le développement de l'individu est le plus rapide et le plus intense. Essayant ensuite de déterminer sous quelles influences ont lieu les diverses conversions, il propose de représenter graphiquement les tendances réalistes et idéalistes qui entrent alors en lutte. — Son étude a malheureusement le défaut de toutes celles où l'on est réduit aux seuls matériaux recueillis par correspondance.

W. B. PILLSBURY : *Recherches sur l'aperception* (p. 315-393). — Dans cette longue étude, M. P. s'est demandé si les éléments intellectuels se réduisent à ce que nous fournissent les sensations, ou s'il existe une aperception au sens où l'entend Wundt?

Wundt a exposé diverses théories de l'association : M. P. en tire d'abord une définition qui fait consister l'aperception dans la connaissance du degré de clarté propre à chacun de nos phénomènes intellectuels. Cette clarté qui varie, même quand les conditions extérieures restent les mêmes, n'appartient en propre à aucune sensation. Elle résulte d'un sentiment immédiat, le *Thätigkeitsgefühl*, qui est lui-même un *complexus*. — A un autre point de vue, il faut distinguer l'aperception passive et l'active : la première est instantanée, uniforme, et nous laisse voir l'influence de l'association : l'autre dirige le cours de nos idées au lieu de le suivre : c'est ainsi qu'elle forme diverses associations et connexions aperceptives dont la plus élevée est le concept. — Pour vérifier cette théorie de Wundt, M. P. est parti d'un fait d'observation quotidienne : nos perceptions varient suivant la façon dont nous en prenons sensation. Il a institué toute une série d'expériences, en présentant aux sujets des mots imprimés, pour voir quels changements apporte à la perception des mêmes éléments un changement de circonstances, et ensuite entre quels degrés d'intensité doit varier la circonstance décisive dans nos perceptions.

Ces expériences sont divisées en deux séries :

1° *Pour les détails* : importance de chacune des lettres d'un mot dans sa perception, — influence de la position de chaque lettre, — influence de la substitution d'une lettre à une autre, — influence de la longueur des mots.

2° *Pour l'ensemble* : influence de l'ensemble du mot sur la perception de ses parties, — influence d'un mot analogue prononcé immédiatement avant l'apparition du mot, etc.

Quand le changement porte sur les lettres, c'est l'omission qui se fait le plus fortement sentir : la substitution d'une lettre à une autre trouble moins la perception, et l'insuffisance de l'éclairage ne vient qu'en troisième lieu. Si l'on change les lettres de place, c'est au commencement et à la fin du mot que le dérangement se fait le plus sentir.

En ce qui concerne l'ensemble du mot, sa longueur semble avoir peu d'influence : mais un autre mot prononcé avant change profondément sa perception, le plus souvent à l'insu du lecteur. Certains mots et certaines lettres paraissent d'ailleurs jouer ici un rôle prépondérant. L'auteur examine longuement les perturbations qu'apporte l'entrée de ce mot étranger dans le champ de perception, soit pour la lecture du mot, soit par les images qu'il éveille.

Après avoir ainsi recherché le rôle de l'élément extérieur et de l'élément subjectif dans nos perceptions, l'auteur conclut que nos processus concrets peuvent être considérés comme formés de sensations et d'idées jointes et unies par une influence commune et compliquée d'Association et d'Aperception. L'une et l'autre sont d'ailleurs des produits artificiels servant à nous expliquer le cours de la conscience et résultant toutes deux d'inférences. Mais l'association, au sens que lui donne l'auteur, est subordonnée à l'aperception et moins importante pour la perception d'un état intellectuel [1]

M. A. Tucker : *Observations sur les mouvements inconscients chez l'adulte et l'enfant* (p. 394-404). L'auteur s'est servi de l'appareil et du dispositif de Jastrow : mais il a obtenu de tout autres résultats que son prédécesseur. Chaque main se meut de préférence en s'éloignant de la ligne médiane du corps, à moins qu'elle ne soit placée sur cette ligne même. Lorsque l'attention donnée aux mouvements extérieurs qui déterminent ces mouvements inconscients est traversée par quelque distraction, ces mouvements dévient ou subissent des temps d'arrêt. — Chez l'enfant, les résultats sont de même ordre, mais tout est plus restreint.

E. Moyer : *L'addition mentale et le discernement des odeurs comme moyens de distraction* (p. 405-413). — Il s'agit encore de découvrir le meilleur procédé pour obtenir la distraction. L'auteur constate que l'emploi de l'addition donne des résultats très irréguliers : il en est de même de l'écriture d'une phrase à l'envers et de la discrimination des sons différents de deux billes. Faire distinguer des odeurs semble le meilleur moyen de distraction (sans doute parce que l'habitude intervient rarement dans cet ordre de perceptions).

S. Talbot : *Note sur les moyens de développer la mémoire visuelle.*

1. En partant du résultat de cette étude, M. P... prépare une psychologie de la logique.

E. Brown : *Recherches sur les dessins d'enfants* (p. 75) (*Travaux de l'Université de Californie*, 1897), à Berkeley.

C'est un recueil de quatre observations recueillies selon le plan élaboré par la section pédagogique de l'Université pour l'étude des premiers dessins d'enfants. Il s'agissait de déterminer sous quelles influences l'enfant éprouve le besoin de dessiner (pour le plaisir de figurer les objets qu'il voit, ou pour imiter les dessins qu'il a vus?), — ce qu'il cherche surtout à représenter dans ces dessins, — jusqu'à quel point il a conscience de leur imperfection, — comment il cherche à y remédier.

Les quatre enfants observés avaient de trois à six ans : presque toujours ils dessinaient, plutôt que des objets inanimés, les animaux et les personnes qu'ils avaient l'habitude de voir. Le père, la mère, un chien ou un chat familier sont les premières représentations auxquelles l'enfant s'essaye; la tête est ordinairement ce qu'il cherche à représenter avec le plus de détails. Ceux-ci croissent en même temps que les lignes s'ordonnent avec plus de précision, comme si l'augmentation des points de repère facilitait le tracé des figures. Comparées à d'autres analogues, ces observations conduisent l'auteur aux conclusions suivantes :

1° L'enfant essaye d'abord de traduire son image de l'objet par autre chose que notre représentation graphique, et toujours schématique : il veut représenter non seulement le côté qu'il voit maintenant, mais encore tout l'ensemble de l'objet, qu'il a vu sous ses diverses faces.

2° Ces dessins ne lui paraissent guère moins imparfaits qu'ils sont : il les sait mal ressemblants à l'objet dessiné, mais les moyens matériels ou l'art de figurer exactement ce qu'il voit lui font également défaut. De là l'imperfection de ses dessins : il la sait, elle le décourage souvent.

3° L'enfant s'habitue peu à peu à employer les moyens conventionnels dont se sert l'adulte pour ses représentations graphiques : l'examen des dessins d'adulte entre sans doute pour une grande part dans cette transformation. On peut dire que l'analyse joue ici son rôle ordinaire pour conduire du complexe au simple, du réel au schématique.

A la fin de son travail, M. Brown fait acte de sincérité scientifique en déclarant présenter ses conclusions avec réserves. Il nous semble en effet difficile de souscrire entièrement à la seconde, que l'auteur met sous le patronage de J. Sully. Généralement l'enfant se montre plutôt satisfait de ses dessins, qui peut-être lui paraissent aussi adéquats que les nôtres à ses images mentales : il sait d'ailleurs, lorsqu'il n'est pas satisfait, compléter ces représentations par le procédé qu'employaient autrefois les metteurs en scène à court de décors : au dessin, il ajoute le nom de l'objet dessiné, et cette inscription suffit pour que ses lignes lui représentent désormais l'objet dessiné. Les exemples abondent, même dans les dessins recueillis par M. Brown : ajoutons que ce supplément au dessin remplacerait vite les lignes graphiques si l'enfant les jugeait vraiment insuffisantes. — Dans un

concours de dessin organisé par un journal, un enfant n'arrivant pas à représenter toute une famille déjeunant sur l'herbe, tourna la difficulté en écrivant à leur place les noms des convives et en remplaçant le dessin des plats par le menu du déjeuner, précisé encore par le prix de chaque plat : le reste était dessiné, l'enfant s'étant jugé suffisamment outillé pour cela. — Si l'enfant appréciait comme nous la distance qui sépare ses dessins de nos graphiques, il leur préférerait sans doute une simple mention écrite : il les conserve parce qu'il les juge au moins suffisants.

L'étude des dessins d'enfants est presque notre seul moyen de suivre le développement de leurs images mentales : le travail de M. Brown, augmenté d'une courte bibliographie, apporte à ces recheches une bonne contribution.

Psychological Review.

Novembre 1896 à mai 1897.

E. Buchner : *Le troisième congrès de psychologie* (*compte rendu*). — J. Kodis : *Richard Avenarius* : étude sur l'œuvre du professeur de Zurich; sur sa théorie des phénomènes psychiques considérés comme des phénomènes de notre vie et par conséquent soumis au déterminisme universel; et sur sa « critique de la pure expérience ».

Georges Stratton : *La vision droite de l'image rétinienne* (p. 611-617). — On sait que l'image rétinienne est renversée : différentes théories ont été proposées pour expliquer comment nous voyons néanmoins les objets droits.

L'auteur a imaginé de redresser l'image rétinienne par un appareil optique spécial : il a constaté ainsi que dans ces cas les objets apparaissent d'abord renversés, parce que nous avions l'habitude de redresser nous-même leur image renversée sur la rétine : mais bientôt l'image nouvelle (droite dans l'œil et renversée dans l'esprit) est à son tour redressée par le sujet, incessamment averti par les autres sens, et surtout le toucher, de la véritable situation des objets. Au bout de trois jours environ, on commence à prendre l'habitude de voir droits les objets qui paraissaient renversés simplement parce que leur image avait été retournée de haut en bas. C'est donc par habitude que nous *jugeons* droits les objets qui se peignent renversés sur notre rétine.

J. Cattell et Farrand. — *Anthropométrie physique et mentale des étudiants de l'Université de Colombie* (p. 619-648). — M. Cattell, l'un des membres du comité chargé de rechercher quels sont les meilleurs *tests* pour l'étude des caractères physiques et mentaux, publie quelques-uns des résultats obtenus avec le Dr Farrand. Sur une sorte de fiche individuelle, chaque étudiant inscrit son nom, son âge et quelques renseignements sur sa famille : ce qui fournit d'abord de son écriture. Pour les examens complets, on ajoute des renseignements sur l'hérédité, l'enfance, l'état actuel du sujet : l'expérimentateur y joint son appréciation sur l'état apparent de santé, d'intelli-

gence, etc. Viennent ensuite les mesures physiologiques et les notes anthropologiques : taille, poids, périmètre cranien, couleur des yeux, capacité pulmonaire; puis l'examen de la vision, de l'audition et du sens tactile et musculaire. On passe ensuite aux temps de réaction, à l'examen de la mémoire et à celui de l'imagination, ou plutôt de l'*imagerie mentale*. L'ensemble de ces mesures sous leur forme usuelle ne demande pas une heure entière : ce qui est à peu près le temps durant lequel on peut retenir l'attention d'un sujet ordinaire. En exposant cette méthode, MM. Cattell et Farrand ont donné quelques-uns de leurs résultats : ils sont ainsi les premiers à publier les résultats d'ensemble de recherches auxquelles s'étaient déjà livrés Galton, Jastrow, etc.

Notes et discussions. — Sur la télépathie (*W. James*). — Sur les rapports de la psychologie et de la logique (*G. Howison*). — Sur les rapports de la sensation avec son image mentale (*C. Herrick*).

G. Fullerton : *L'agent de connaissance en psychologie* (p. 1-26). — Recherchant comment la pensée humaine est arrivée, à travers les systèmes de philosophie, à la conception actuelle de la psychologie scientifique, l'auteur en marque les étapes : il constate le mouvement de retour vers l'ancienne forme de la psychologie et s'en sépare en définissant la psychologie : l'étude du contenu de la conscience et des relations des phénomènes mentaux entre eux et avec le dehors. Il faut donc étudier l'homme comme un objet parmi d'autres objets.

W. Bryan et N. Harter : *Physiologie et psychologie du langage télégraphique* (p. 27-53). — Comment se forme l'habitude d'exécuter et surtout de déchiffrer les séries de signes de l'alphabet Morse qui constituent les lettres et les mots d'une dépêche?

L'auteur montre que le meilleur moment pour faire son éducation est le passage de l'adolescence à la jeunesse : que l'état d'esprit, la santé, les excitants ont la plus grande influence sur l'habileté professionnelle du télégraphiste; enfin qu'on devine les mots à travers les signes, par un effort d'esprit et d'association, plutôt qu'on ne lit au vrai sens de ce mot. Chacun a d'ailleurs sa manière personnelle de lire et d'écrire : il y a des retards, des accélérations, des arrêts concordant souvent avec ceux de la prononciation; enfin on apprend plus vite à écrire ou transmettre qu'à déchiffrer.

Il semble d'ailleurs que le télégraphiste, en s'éduquant, reproduise l'évolution mentale de l'enfant qui apprend à lire.

A. Binet et Vaschide : *Influence du travail intellectuel sur la pression sanguine* (p. 54-66). — Les auteurs ont recherché, par le sphygmomanomètre de Mosso, quelles modifications le travail intellectuel apporte au pouls capillaire. La pression capable de faire équilibre à une colonne mercurielle de 100 à 120 millimètres est celle qui laisse voir le plus facilement les modifications circulatoires : au-dessous, le pouls capillaire ne subit pas une pression assez forte; au-dessus, il est trop écrasé. Kiesow n'a pas reconnu l'existence de ce

point d'élection. — Durant le travail intellectuel, le pouls du sujet étudié accuse de la constriction vasculaire et l'amplitude diminue : le retour du pouls normal précède parfois la fin du travail.

Discussions. — H. STANLEY : *Les images et les mots* : les mots très usuels ne provoquent presque plus d'images. — J. HYSLOP : *Sur la vision droite* : l'auteur se demande si M. Stratton n'a pas mal posé la question et analysé l'influence de l'association et des perceptions sur les mouvements de l'œil, au lieu d'étudier l'origine même de ces mouvements.

COMPTE RENDU DU Vᵉ CONGRÈS AMÉRICAIN DE PSYCHOLOGIE (déc. 1896), p. 107-141. — A signaler parmi les communications : 1° une étude de J. Lough sur l'intensité des sensations; l'auteur croit que les séries quantitatives ne sont que des séries qualitatives, que la présence de sensations musculaires permet de faire partir d'un zéro; 2° une note de G. Tawney sur la réduction à une seule sensation des deux sensations, — limite du compas de Weber, et une note de Lewis sur l'influence de la race sur la durée des temps de réaction; 3° une note de Wesley Mills continuant ses recherches sur la relation entre le développement physique et psychique des jeunes animaux : de la naissance à l'ouverture des yeux, l'écorce cérébrale ne paraît pas réagir aux excitations électriques; 4° une note de Miss Harmon, donnant les résultats de quelques tests pris sur des écoliers; 5° enfin la première liste de tests publiée par le comité américain. Après avoir pris quelques notes d'identification et quelques mesures anthropométriques, le comité étudie l'acuité des divers sens, la perception de la douleur et des sensations internes, la force au dynamomètre et la fatigue, l'habileté manuelle, les temps de réaction, la mémoire et les images. Il faut constater que cette série de tests diffère peu de celle de Chicago en 1893.

J. HYSLOP : *La vision droite* (p. 141-163). — En réponse à l'article récent du Dʳ Stratton (*Pourquoi nous voyons droit*), M. J. Hyslop observe que nous ignorons comment se fait dans l'œil l'image qui *paraît* renversée, et incline à considérer le redressement des images, s'il est nécessaire, comme un acte de jugement : mais il propose de considérer plutôt ce redressement comme exceptionnel, la vision droite lui semblant une fonction naturelle de la rétine.

Dans la même revue, M. Stratton répond que ces objections déplacent le problème, mais n'infirment pas le principe de ses recherches.

A. LLOYD : *Les étapes de la connaissance* (p. 164-179). — L'auteur critique les idées actuellement en cours sur la sensation, la perception, la conception et l'intuition. Il conclut que ni la sensation ni l'intuition n'appartiennent à la conscience. Sa discussion est fort obscure : mais nous croyons sa conclusion exacte. Il est regrettable qu'il ne l'ait pas appuyée des nombreux arguments fournis d'un côté par la comparaison de l'observation interne et externe, et de l'autre par l'examen des idées que publia J. Lachelier dans la *Revue philosophique* en 1885.

Discussions. — Réponse de Trumbell Ladd aux objections du professeur Fullerton. — Note de M. Norman Wilde sur le sentiment esthétique.

Le quatrième supplément de la *Revue psychologique* est consacré à la *Psychologie de Kant* étudiée dans ses rapports avec le criticisme. L'auteur, M. E. F. Buchner, étudie la place assignée par Kant à la psychologie, dans l'ensemble de nos connaissances : il étudie ensuite le contenu de la psychologie empirique et de la psychologie rationnelle dans le criticisme kantien. Signalons surtout la discussion kantienne de la psychologie scientifique.

T. Ormond : *Le jugement négatif en logique* (p. 231-245). — Si l'on recherche les origines psychologiques du jugement, on voit qu'il consiste à embrasser un plus ou moins grand nombre de cas, selon qu'il est plus ou moins universel. La négation, comme l'affirmation, dérive, d'après l'auteur, d'un acte de volition : nier ou affirmer consiste à faire une sélection entre des possibles dont le nombre est d'autant plus considérable que le développement intellectuel de celui qui juge est plus grand : mais la négation reste une forme de sélection différente de l'affirmation.

Travaux du laboratoire de Harvard (p. 246-272). — Solomons : *Le discernement des sensations cutanées.* — Après avoir montré que l'éducation a une grande influence sur l'aptitude à discerner les deux pointes de l'esthésiomètre, l'auteur a institué des expériences qui le conduisent à conclure :

1° Il est plus facile d'apprécier l'*étendue* d'un contact que de dire s'il y a un ou deux points de contact.

2° Il est plus facile de distinguer les deux pointes comprises dans un contact, que de localiser celui-ci : ce n'est donc pas en *localisant* les deux contacts différents de ces deux pointes qu'on les distingue.

3° Il est plus facile d'apprécier la *distance* d'un point à un autre que de distinguer deux contacts.

De plus, un certain écartement est nécessaire pour qu'on perçoive qu'il y a deux pointes : au-dessous de ce minimum, on ne *perçoit* qu'une pointe, même si l'on sait que les deux pointes de l'esthésiomètre sont écartées (l'auteur n'a pas recherché dans quelle mesure la vue des deux pointes corrigerait l'insuffisance de l'impression cutanée au-dessous du minimum), — mais si l'on croit à tort qu'il y a deux pointes, cette illusion fait souvent percevoir deux pointes, alors qu'une seule est en contact. La distinction des deux pointes serait donc surtout affaire de perception, sur laquelle la suggestion a beaucoup de prise. On peut aller jusqu'à renverser cette perception et faire percevoir deux pointes où n'existe qu'un seul contact et seulement une pointe lorsqu'il y en a deux. La perception de deux pointes résulte donc d'un acte analogue à la lecture d'un mot, qui n'est qu'un signe visuel à interpréter.

E. SINGER : *Recherches sur les organes de discrimination des sensations*, etc. — Y a-t-il des points de la surface cutanée qui aient, pour la douleur et le simple contact, un seuil différent de celui de leurs voisins. — Ces points sont-ils, pour la douleur, les mêmes que pour le contact? — Les seuils de ces deux sortes de sensations varient-ils simultanément ou indépendamment l'un de l'autre?

Les expériences, malheureusement encore trop peu nombreuses, semblent démontrer, conformément à la théorie de Goldscheider, que les nerfs de la douleur sont indépendants de ceux du toucher : les premiers occuperaient de préférence les élévations tandis que les seconds s'épanouissent plutôt dans les dépressions cutanées.

Dans une seconde partie, l'auteur reproduit les expériences de Goldscheider (sur les points de chaud et de froid) que Dessoir avait contestées. Il termine par des recherches relatives à l'influence de l'intensité de l'excitation et à celle de l'expectation sur la perception, et conclut qu'il faut, pour distinguer les petites différences, être préparé à les apprécier. C'est là une vue qui peut modifier les principes actuels de la psycho-physique.

S. BAKER : *L'identification du moi* (p. 272-284). — L'auteur étudie comment nous sommes conduits à nous considérer comme ayant telle personnalité plutôt que telle autre : il conclut que l'illusion y tient une grande place. Resterait à savoir d'où elle vient.

G. STETSON : *Recherches sur la différence de la mémoire chez les nègres et les blancs* (la différence semble minime). — J. HAWKINS : *Expériences sur les types de mémoire* (les adultes semblent retenir plutôt par tranches juxtaposées, tandis que les enfants retiendraient de préférence en bloc). — L. HERRICK : *Note sur la persistance de la mémoire*. — FARRAND : *Note sur les types de réaction* (p. 285-299).

J. PHILIPPE.



CORRESPONDANCE[1]

Monsieur le Directeur de la *Revue philosophique*,

Dans les quelques lignes que M. B. a bien voulu consacrer dans votre *Revue* à ma *Logique évolutionniste*, il me fait trois censures auxquelles je vous demande la permission de répondre, ne serait-ce que pour témoigner de l'attention que j'apporte, malgré « l'assurance » qu'on me reproche, aux observations dont mes théories peuvent être l'objet.

1° Je m'exprime, d'après M. B., sur ce qui s'est passé à l'origine « avec l'assurance de quelqu'un qui aurait vécu au temps même de l'origine ».

M. B. prétendrait-il interdire l'étude des questions d'origine à tous ceux qui n'ont pas vécu « au temps de l'origine »? Dans tous les cas, il eût été bon de tenir compte de ce que je dis à ce propos p. 196 : « Chacun sait que la question de l'origine du langage pour les linguistes est avant tout... celle du *développement* des sons articulés qui constituent le langage... » et ce qui suit.

2° A propos de cette définition : « On appelle *espace* l'impression, dite d'étendue, qui résulte de la perception de deux ou plusieurs phénomènes simultanés », M. B. demande si « un accord de sons simultanés constitue une étendue ».

Je lui répondrai qu'il en résulte, conformément à cette définition, l'impression d'une étendue si, à l'audition pure et simple de ces sons, se joint (ce qui est toujours admissible) la notion plus ou moins nette et précise de leur lieu réciproque d'origine.

3° Je pose en fait que sans les mots nous n'aurions que des idées vagues et confuses des objets concrets.

M. B. affirme qu'au contraire on serait plus près de la vérité en disant que grâce aux mots nous n'avons que des idées vagues des objets concrets. — J'ai voulu rappeler que, sans le mot *oseille*, par exemple, et l'indication *verbale* des principaux caractères de cette plante, nous n'en aurions qu'une notion vague et confuse, c'est-à-dire privée en quelque sorte d'une étiquette qui permette de la distinguer mentalement des autres plantes en général. J'ajoute que les animaux dépourvus de langage n'ont pour cette raison, et à plus forte raison, aucune idée nette de l'oseille ou de tout autre objet perceptible ou concret. Je persiste à croire qu'à et égard je suis dans le vrai et par conséquent que la remarque de M. B. porte à faux.

D'une manière générale — trop générale — M. B. prétend que les propositions contenues dans mon livre sont *souvent très* contestables. Il est à supposer que celles qu'il conteste sont parmi les plus contestables; aussi ne saurais-je trop lui savoir gré d'une critique qui me permet d'établir d'une manière très nette l'incontestabilité de ce qu'il conteste et par là même, ce me semble, celle du reste de l'ouvrage.

Veuillez agréer, etc.

PAUL REGNAUD.

1. Voir le numéro d'octobre, p. 430.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. Boutroux. *Études d'histoire de la philosophie* : in-8°, Paris, Alcan.

Orchansky. *Considérations de la loi psycho-physique de Weber-Fechner* : in-4°, Saint-Pétersbourg.

Tetsusiro Inouyé. *Sur le développement des idées philosophiques au Japon* : in-8°, Paris, Maurin.

Piat (Abbé). *La personne humaine* : in-8°, Paris, Alcan.

J. Payot. *Aux instituteurs et aux institutrices : Conseils et directions pratiques* : in-12, Paris, Colin.

Pobedonotzeff. *Questions religieuses, sociales, et politiques* : in-8°, Paris, Baudry.

Langlois et Seignobos. *Introduction aux études historiques* : in-12, Paris, Hachette.

Foulke Andrews (Mrs). *The living substance as such and as organism* : in-8°, Boston, Ginn.

R. Lewis Nettleship. *Philosophical lectures and remains* : 2 vol. in-8°, London, Macmillan.

J.-M. Baldwin. *Social and ethical interpretation in mental development* : in-8°, New-York, Macmillan.

Th. Fechner. *Kollecktivmasslehre* : hgg. v. Lipps. in-8°, Leipzig, Engelmann.

R. Muller. *Naturwissenschaftliche Seelenforschung. I. Das Veranderungsgesetz* : in-8°, Leipzig, Strauch.

Fechtner. *John Locke* : in-8°, Stuttgart, Frommann.

G. Wolff. *Zur Psychologie des Erkennens : eine biologische Studie* : in-8°, Leipzig, Engelmann.

Harms. *Psychologie* : in-8°, Leipzig, Grieben.

A. Ego. *Die sociale Frage und ihre Lösung* : in-8°, Bremen, Heinsius.

V. Henri. *Ueber die Raumwahrnehmungen des Tastsinnes* : in-8°, Berlin, Reuther.

Atti die IX Congresso della società freniatrica italiana : in-8°, Reggio Emilia, Calderini.

Z. Zini. *Proprietá individuale o proprietà collectiva* : in-8°, Torino, Bocca.

R. Oddi. *L'inibizione, dal punto di vista fisicopatologico, psicologico e sociale* : in-8°, Torino, Bocca.

Trojano. *La Storia come scienza sociale* : in-12, Napoli, Pierro.

Tarozzi. *Della necessità nel fatto naturale ed humano* : in-8°, Torino, Lœscher.

Lasplasas. *Origen, naturaleza y formacion del hombre* : in-8°, San Salvador.

H. Kariev. *Starie i novlie etudi ob ekonomitcheskom materialismie* : in-8°, Saint-Pétersbourg.

H. Kariev. *Osnovorie voprosi philosophii istorii.*

H. Kariev. *Wedenie ve isoutchenie soziologii.*

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES DU TOME XLIV

NOTES ET DOCUMENTS

REVUES CRITIQUES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

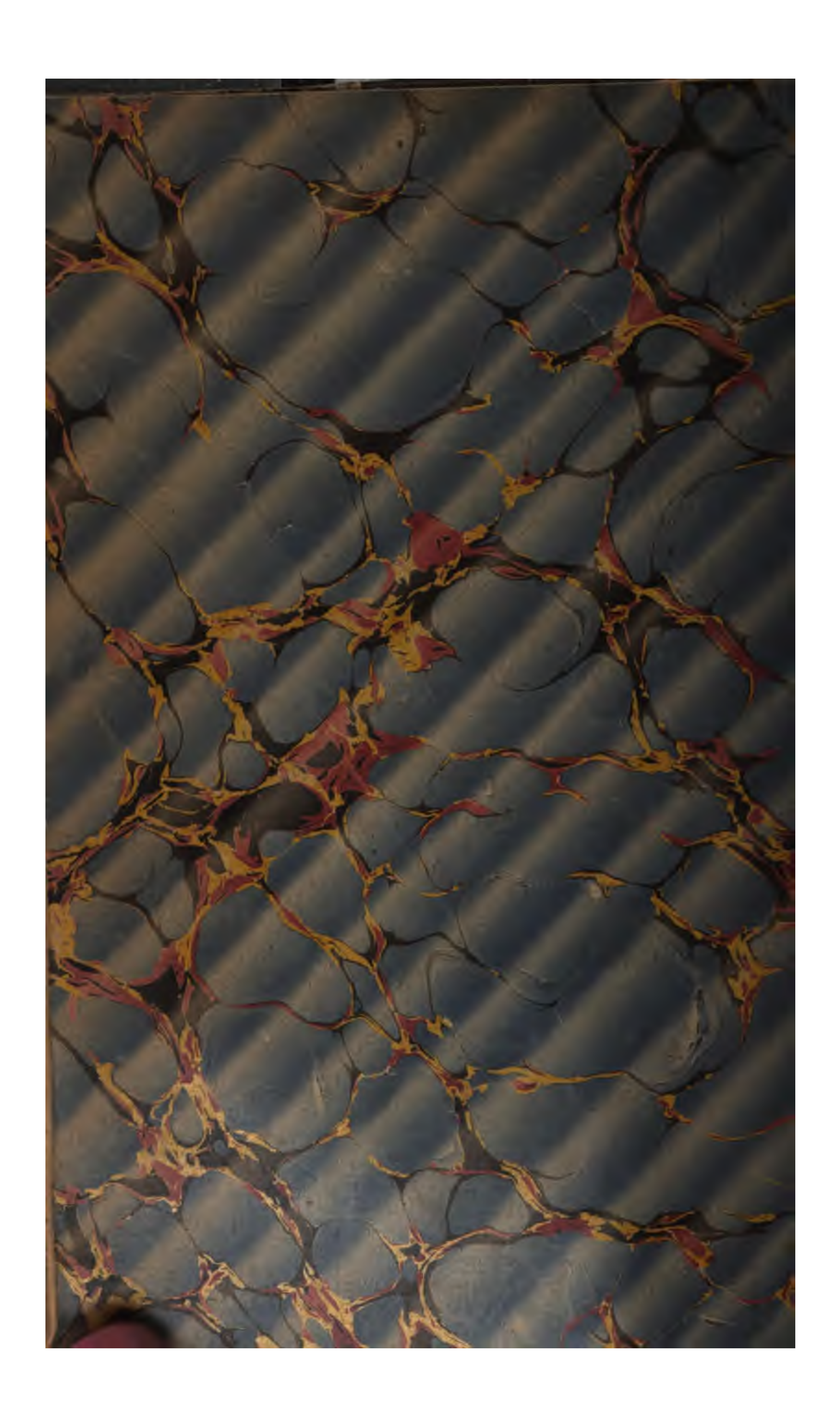
REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

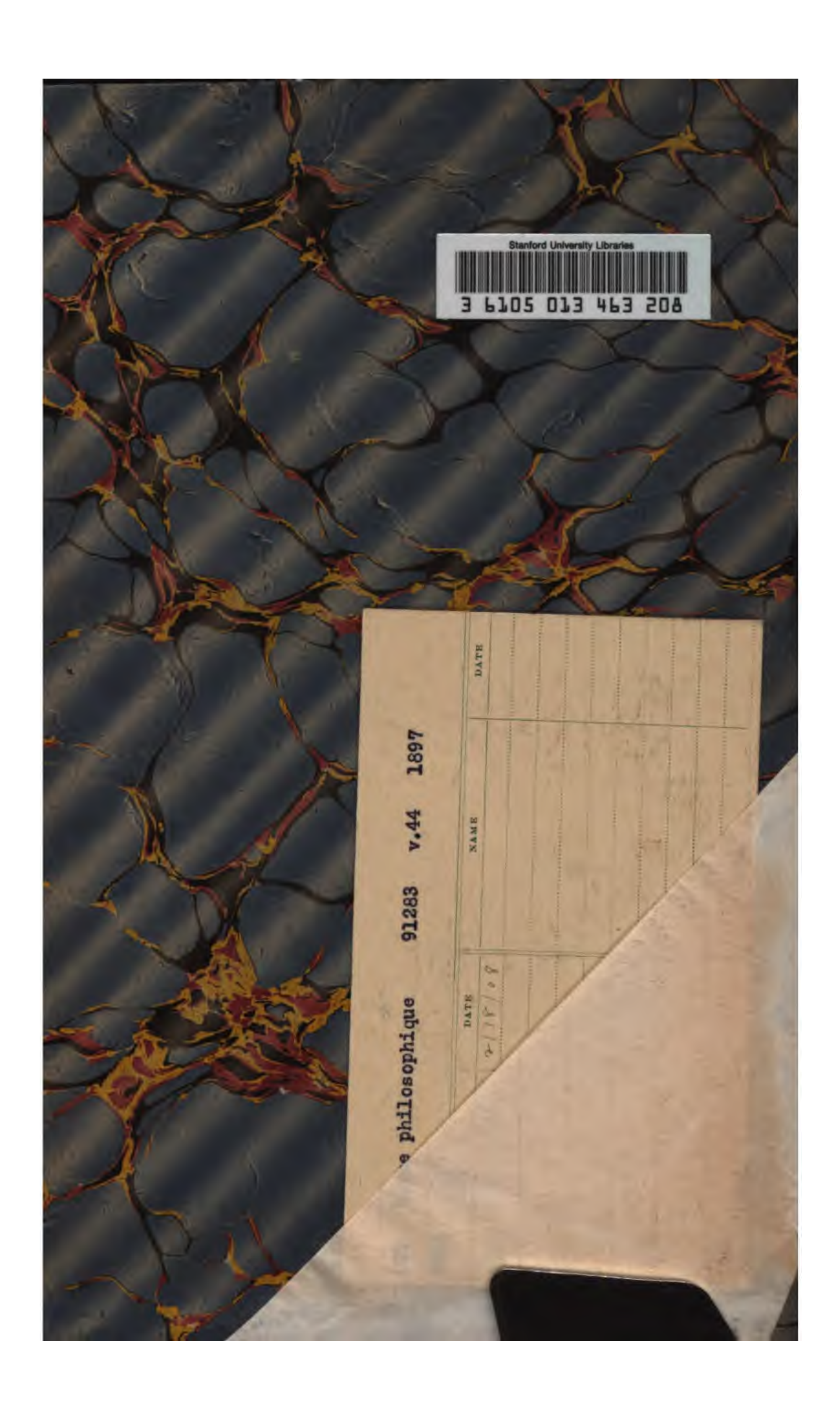
CORRESPONDANCE

NÉCROLOGIE

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.




Stanford University Libraries
3 6105 013 463 208
e philosophique 91283 v.44 1897
DATE
NAME
DATE

